

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत







नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १६ वे] डिसेंबर १९६२ [अंक ३

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशालामंडळ वाई, यांचे मासिक

नवभारत

वर्ष सोळावे — अंक तिसरा — डिसेंबर १९६२

संपादक-मंडळ

आचार्य स. ज. भागवत--प्रा. वि. म. बेडेकर-प्रा. गोवर्धन पारीख का. संपादक

वार्षिक रु. ९ सहामाही रु. ५ अंकास रु. १

हे मासिक श्री. म. शं. साठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशालामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक,
'गणेश भुवन' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा–मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि. सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमराववाडी, मुंबई २
फोन नं. २३५५४

[मराठी साहित्य महामंडळाने ठरविलेले शुद्धलेखन अनुसरण्याचे ठरविले असून त्याप्रमाणे शुद्धलेखनपद्धति अनुसरली आहे. का. सं.]

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

(१) धर्मकोश– व्यवहारकाण्ड भाग १ ते ३		किंमत
	साधी बांधणी	५२·००
	कापडी बांधणी	७३·००
(२) धर्मकोश – उपनिषत्काण्ड भाग १ ते ४		
	साधी बांधणी	११०·००
	कापडी बांधणी	१३८·००
(३) धर्मकोश– संस्कारकाण्ड भाग १ ला		४५·००
	कापडी बांधणी	६२·००
(४) मीमांसादर्शन		२५·००
(५) मीमांसाकोश ... भाग १ ते ५		१६५·००
(६) कौषीतकिब्राह्मणारण्यकविषयकोश		६·००
(७) बौद्धागमार्थसंग्रहः		२०·००
(८) हिंदुधर्माची समीक्षा (लक्ष्मणशास्त्री जोशी) ...		५·००
(९) वैदिक संस्कृतीचा विकास		६·००
(१०) नवमानवतावाद		२·५०
(११) मानवाचा आदर्श		३·००
(१२) चार्वाक – इतिहास आणि तत्त्वज्ञान		
	(प्रा. सदाशिव आठवले) ...	३·००
(१३) गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ...		२·५०
(१४) महाराष्ट्रांतील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना		
	(श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

भारत–चीन युद्ध :

चीनचे लक्ष्य काय आहे हे सांगणे कोणासही शक्य नाही. त्यांचे तात्कालिक ध्येय आसामची सखल भूमी आहे की स्वतःच ठरविलेल्या सरहद्दीपर्यंतचा सर्व भारतीय मुलुख पादाक्रान्त करून ते थांबणार आहेत हेही सांगणे कठीण आहे. सरहद्द प्रांतात असलेल्या सर्व मोंगोलाइड वंशाच्या लोकांना नवचीनच्या छत्राखाली आणणे एवढाच त्यांचा उद्देश आहे की जागतिक क्रांतीचा (ट्रॉट्स्कीवादी मतानुसार) भाग म्हणून आशियात शस्त्रांचे जोरावर सर्वत्र लाल क्रांतीचा प्रसार करणे हेच त्यांचे अंतिम ध्येय आहे हेही कोणास माहीत नाही.

एका गोष्टीबद्दल मात्र मुळीच शंका नाही व ती म्हणजे शस्त्रबळावर आपले ध्येय गाठण्याची चीनची तयारी आहे. स्वतंत्र तिबेटचा पाडाव करताना त्यांनी बळाचा वापर केला. व आंतरराष्ट्रीय कायद्यास धाब्यावर बसवून भारताशी असलेल्या सरहद्दीबाबतच्या वादात बळाचा फार मोठा वापर करण्यास सुरवात केली आहे. सहजीवनाचे तत्त्व चिनी सरकारास मान्य नाही. संयुक्त राष्ट्रात चीन सामील नाही हा जरी चीनचा दोष नसला तरी सुद्धा चीन वाळीत पडण्याचे हेही एक कारण आहे.

याविरुद्ध अहिंसा व सहिष्णुता ही दोन तत्त्वे जगातील दुसऱ्या कोठल्याही देशापेक्षा जास्तीत जास्त प्रमाणात व्यवहारात आणण्याचा प्रयत्न भारताने आजपर्यंत केलेला आहे. याला काही अपवादही असतील नाही असे नाही. श्री. नेहरू यांनी काश्मीर व नागांचे बाबतीत चुकाही केल्या आहेत व गोवा अहिंसेच्या मार्गाने ताब्यात घेतला असेही म्हणता येणार नाही. परंतु सर्वसाधारणपणे गेल्या १५ वर्षांतील भारताची आंतरराष्ट्रीय व राष्ट्रीय वागणूक म्हणजे काळ्याकुट्ट जगाचे आशास्थान होते याबद्दल शंका नाही.

म्हणून भारत राष्ट्रकुलाचा सभासद नसता तरी सुद्धा या युद्धात तटस्थतेच्या धोरणाचा प्रश्नच उद्‌भवत नाही. शुद्धातल्या शुद्ध तटस्थ राष्ट्रांनी हल्लेखोर आक्रमक व हल्ला केलागेलेल्यात फरक केलाच पाहिजे. भारत सरकारने आपला सरहद्दीचा प्रश्न व्यवस्थित हाताळला नसेल – कायद्याप्रमाणे त्यांची बाजू अत्यंत मजबूत आहे— तरीसुद्धा श्री. नेहरू १२००० चौरस मैल एवढा प्रदेश एकवेळ तोडून देण्यास तयार झाले होते हे विसरून चालणार नाही.

काहीही असले तरी आता हा 'फक्त सरहद्दीचा वाद राहिलेला नाही. हिमालयाच्या खिंडीतून चीन पुढे घुसत असून राजकीय व लष्करी दृष्ट्या भारताइतकाच ब्रह्मदेश व पाकिस्तान यांना धोका निर्माण झालेला आहे. भारताचा लष्करी किंवा नैतिक पराभव होणे म्हणजे सबंध आशियाचा आर्थिक प्रश्न लोकशाही तत्त्वानुसार सोडविण्याची आशा धुळीस मिळणे होय. तांत्रिक दृष्ट्या क्युबात पणास लागलेली तत्त्वे व इथे पणास लागलेली तत्त्वे एकच आहेत. जागतिक राजकारणाचा तोल सांभाळण्यास भारताची अत्यंत गरज आहे.

मग काय केले पाहिजे ? पहिल्या प्रथम भारताला भरपूर शस्त्रपुरवठा केला पाहिजे. कारण दुसरे काहीही करण्यापूर्वी लष्करी परिस्थिती सावरून धरणे जरूर आहे. या बाबतीत कोणाचीही बनवाबनवी भारताने चालू देऊ नये. भारतास आपले तटस्थतेचे धोरण बदलण्यास न लावता ब्रिटन व अमेरिका या दोन्ही राष्ट्रांनी समजुतदारपणे सर्व तऱ्हेची शस्त्रांची मदत देण्यास सुरवात केली आहे. व हे फार महत्त्वाचे धोरण आहे. कारण या वेळी भारतात पाश्चिमात्य राष्ट्रांच्या बाजूला ओढणे म्हणजे रशियाला चीनची बाजू उघड उघड घेण्यास उद्युक्त करण्यासारखे होईल.

दूर दृष्टीने विचार करता चीनचा प्रतिकार करण्यासाठी पाश्चात्य राष्ट्रांशी संगनमत करण्यापेक्षाही आशियाई राष्ट्रांची एकजूट करणे जास्त महत्त्वाचे ठरणार आहे. यातील सर्वांत मोठी अडचण म्हणजे काश्मीर बाबत पाकिस्तान बरोबर चाललेले भांडण व त्यात नेहरूंची जबाबदारी फार मोठी आहे. काश्मीरमध्ये असलेले आपले सैन्य चीनशी लढण्याकरता काढून घेण्याची भारताची तीव्र इच्छा आहे तर त्या संधीचा





फायदा घेण्याची पाकिस्तानला इच्छा होणे स्वाभाविकच आहे. सध्यातरी नेहरूंनी काश्मीरमध्ये सार्वमत घेण्यात येईल अशी घोषणा करावी व हिंदी सैन्याऐवजी काश्मीरमध्ये संयुक्त राष्ट्रांचे इन्स्पेक्टर्स ठेवण्याचे मान्य करावे असे वाटते.

प्रत्यक्षात एवढे सुद्धा देण्याची कबूली नेहरूंना देता येईल की नाही याबद्दल शंका आहे. (काश्मीरमध्ये थोडेसे इन्स्पेक्टर्स ठेवून भागण्यासारखे नाही. तिथे दंगेधोपे होऊ द्यावयाचे नसतील तर संयुक्त राष्ट्रांना आपली सेनाच आणून ठेवावी लागेल.) परंतु प्रेसिडेंट आयुब हा आपल्या लोकातील भारतविरोधी भावनोद्रेकांचा फायदा घेण्याची लालसा उत्पन्न होण्याचे आत नेहरूंनी पहिले पाऊल उचलले पाहिजे व पाकिस्तानशी समझोता करण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे. प्रे. आयुब दूरदृष्टीचा व शहाणा (wise) पुढारी असल्यामुळे पाकिस्तानला खरी भीती भारताची नसून चीनची आहे हे ओळखू शकतो. कम्युनिस्ट आक्रमकाविरुद्ध भारताशी सहकार्य करण्याचे नाकारल्यास त्याचेही डोक्यावर फार मोठी जबाबदारी येऊन पडेल.

सगळयात मोठा धोका म्हणजे चीनच सामर्थ्य नसून भारताच्या उत्तरसीमेचा कमकुवतपणा हा आहे. भारत व पाकिस्तान यांच्या एकजुटीनंतर ब्रह्मदेश व मलाया त्यांचेशी केलेल्या सहकार्याने भारताच्या सीमेत थोडा फार फरक पडल्यास वावगे होणार नाही. काश्मीरचा प्रश्न सोडवणे, नागाना भूतान इतकी स्वायत्तता देणे व नेपाळशी समझोता करणे हे सर्व आवश्यक आहे. संरक्षणाचे दृष्टीने या फटी (gaps) फार मोठया आहेत. मेनन किंवा नेहरू यांना दोष देणे योग्य नाही. भारतीय जनतेत एक फार मोठा दोष आहे व तो म्हणजे बाहेरच्या जगाशी साम्राज्यशाही विरोधी पवित्रा घेणे व आपल्या ऐतिहासिक सीमांचे आत मात्र थोडा थोडा साम्राज्यवाद चालवणे अशी दुटप्पी वर्तणूक ठेवणे.

पण सध्या उपदेशाऐवजी भारताला प्रत्यक्ष मदतीची जरूर आहे, मध्यस्थांपेक्षा मदतनीस पाहिजे आहेत. मध्यस्थाची जरूर कदाचित् पुढे पडेल किंवा रशिया व अमेरिका प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष दोन्हीबाजूवर दडपणही आणतील. या घडीला याना ज्या सर्व पाश्चात्य, तटस्थ फार काय कम्युनिस्ट राष्ट्रांना आंतरराष्ट्रीय कायद्याची चाड असेल किंवा जगांत शांतता राखावयाची असेल या सर्वांचे कडून भारताला मदत मिळणेच योग्य आहे.

एम्. एन्. रॉय यांची भविष्यवाणी

तिबेटवरील चीनच्या सावभौमत्वाला मान्यता देण्यात भारताने मोठी चूक केली असे आता सर्वच म्हणू लागले आहेत. तिबेटमधील दलाई लामाची, धर्मसत्ता उखडून टाकून तेथे तथाकथित ' प्रगमनशील ' राज्य प्रस्थापित करण्याच्या कल्पनेला भारताने संमति दर्शविली. मात्र हे शांततापूर्वक करावे, तिबेटच्या स्वायत्ततेला बाध येऊ नये असा उपदेश सुरू केला. माओने त्याकडे पूर्ण दुर्लक्ष करून तिबेटला मुक्त करण्यासाठी चिनी सैन्य तेथे आणले व तिबेटची मुक्तता करण्यास आरंभ केला. भारतीय भूमिका चुकीची आहे असे यापूर्वीही अनेकांनी म्हटले आहे, नाही असे नाही. परंतु या भूमिकेचा व तिच्या अनुषंगाने घडत गेलेल्या घटनांचा योग्य अर्थ सांगण्याचा द्रष्टेपणाचा मान कै. मानवेंद्रनाथ रॉय यांनाच भावी इतिहासकार देईल यात शंका नाही. " रॅडिकल ह्युमॅनिस्ट " च्या (वर्ष १५ अंक २२) ता. १० जून १९५१ म्हणजे अकरा वर्षापूर्वीच्या अंकात लिहिलेल्या एका टिपणात रॉय म्हणतात :

" तिबेटला" शांततापूर्वक मुक्त करण्याच्या "करारानुसार" चिनी सेना " साम्राज्यशाही अवशेष " नष्ट करण्यासाठी तिबेटमध्ये शिरेल. या (साम्राज्यशाहीच्या) बागुलबोवाच्या खऱ्या स्वरूपाविषयी शंका नाही. चिनी प्रचाराची भाषा अर्थशून्य आहे. भारत स्वतंत्र झाल्यानंतर तिबेटमध्ये ब्रिटनचे वर्चस्व मुळीच राहिलेले नाही आणि अमेरिका तेथे पोहोचू शकत नाही हे कम्युनिस्टांना माहीत आहे. **त्यांच्या हल्ल्याचे खरे लक्ष्य भारत हेच होय......** तिबेटमध्ये कम्युनिझम येण्याने चीनचे लष्करी सामर्थ्य वाढते. आणि अशा प्रकारे लष्करी स्वरूप धारण केलेला कम्युनिझम कोरियातील प्रतिबंधाचा वचपा काढण्यासाठी आशियात इतरत्र आक्रमण करण्यास पुढे सरसावेल. भारताची पाळी कदाचित लवकर येणार नाही. परंतु परिस्थिती चिंताजनक असून नेहरूंचे परराष्ट्रीय धोरण या धोक्यापासून वाचवू शकेल काय याविषयी शंका घेण्यास कारण आहे. "





रॉय यांचे हे सर्व लेखन आजच्या परिस्थितीतही काही महत्त्वाचे मार्गदर्शन करू शकेल असे वाटते. विरोध आला की "आक्रमक", "साम्राज्यवादी", "पाश्चात्यांचे बगलबच्चे" इत्यादि शेलकी विशेषणे बहाल करणे ही कम्युनिस्टांची जुनी पद्धत आहे. व त्यांनी तसे म्हणताच "आपण तस नव्हत" हे सिद्ध करण्याची धडपड हा आमचा नवा पायंडा. आमची भूमिका प्रगमनशील आहे हे कम्युनिस्टांनी मान्य कल पाहिजे ही आमची नेहमीची काळजी. व यामुळे पाश्चात्य राष्ट्रे यांच्यावर तोंडसुख घेण्याचा वा नजिकच्या राष्ट्रांशी गुंतागुंती निर्माण करणे हा आमचा प्रघात. हे सर्व आता सोडले पाहिजे. कम्युनिझम आपल्याकडे आला नाही म्हणजे झाले; जगात इतरत्र साम्राज्यशाहीविरोधी लढ्यातील तो एक मोठा मित्र आहे अशी आम्ही समजूत करून घेतली होती. तीही आता सर्वथैव चुकीची असल्याचे सिद्ध झाले आहे. व रॉय यानी अकरा वर्षापूर्वीच हे भाकित केले आहे.

आणि रॉय यांचा इषारा

"आपण लंडन आणि न्यूयॉर्कचा यांगत्सेच्या काठावर पाडाव करू" असे लेनिन एकदा म्हणाला होता. याविषयी आणि आशियाई राष्ट्रातील कम्युनिझमच्या धोक्याविषयी "रॅडिकल ह्युमॅनिस्ट"च्या ता. १३ व २० जानेवारीच्या अंकात मिळून दोन भागात प्रसिद्ध झालेल्या "कम्युनिझम इन् एशिया" या लेखात रॉय लिहितात :

"लेनिनप्रणित कायक्रम राष्ट्रवाद हा मित्र आहे या भूमिकेवर आधारलेला होता. आता कम्युनिझम हाच राष्ट्रवादाची भूमिका घेत आहे; आणि राष्ट्रवादाच्या आत्यंतिक स्वरूपात तो आविष्कार पावत आहे. व त्यामुळे राष्ट्रवादाचे वर्णद्वेष, भूतकाळाचे पुनरुत्थान, असहिष्णुता, भाषिकता, पाश्चात्यांचा द्वेष व विरोध इ० दुर्गुण त्यात शिरल आहेत. दुसऱ्या महायुद्धानंतर "राष्ट्रवादी अधःपात" हे कम्युनिझमचे सर्वात महत्त्वाचे वैशिष्ट्य बनले आहे. आशियात ते विशेष प्रकर्षाने प्रत्ययास येते.

"यांगत्सेच्या काठावर लंडन व न्यूयॉर्कचा पाडाव झाला नाही. पण यांगत्से ओलांडून कम्युनिस्ट पुढे गेले, त्यांनी चीन गिळला व पूर्व आणि दक्षिणेकडील राष्ट्रांना धोका निर्माण झाला. ब्रिटन, अमेरिका व इतर पाश्चात्य राष्ट्रे आपल्या वसाहतींच्या रक्षणासाठी हा लोंढा थांबवण्याचा प्रयत्न करणार ही अपेक्षा आहेच. त्यांनी चिनी प्रजेशी लढत रहावे अशी रशियाची इच्छा. अशा प्रकारचे युद्ध दीर्घकाळ चालत राहिल्याने पाश्चात्य राष्ट्रेही थकतील; आणि अशा प्रकारे लंडन व न्यूयॉर्कच्या पाडावाची पूर्वतयारी होईल.

"पाश्चात्य राष्ट्रे या खोड्यात अडकली नाहीत. (त्यानी वसाहती मुक्त करण्यास आरंभ केला.) युरोपचा आशियात पाडाव करण्याची लाल नेपोलियनवादाची कल्पना सफल होऊ शकली नाही. परंतु या खटाटोपात अत्यंत खोट्या व विकृत स्वरूपातील साम्यवाद चीनमध्ये यशस्वी झाला. व तो सर्व आशिया पादाक्रांत करू शकेल अशी शक्यता निर्माण झाली. चीन जिंकल्यानंतर कम्युनिझमने जपानमध्ये तळ दिलेल्या अमेरिकन सैन्याला आशियाई मुख्य भूमीवर पाऊल ठेवता येऊ नये म्हणून कोरियात हल्ला केला.

"कोरियात कम्युनिझमला थोपवून धरण्यात अत्यंत मोठा खर्च झाला. श्रम करावे लागले. तथापि कोरियाच्या धर्तीवर चीन लगतच्या इतर राष्ट्रांतही अनुभव येणार नाही असे नाही. कसलाही प्रतिकार न होता कम्युनिझमने तिबेट जिंकला आहे. केवळ ब्रह्मदेशातच नव्हे तर नेपाळमध्ये सुद्धा कम्युनिस्टाचा पुष्कळच शिरकाव छुप्या रीतीने झाला आहे. भारत–पाकिस्तानचा काश्मीरबाबतचा कलह त्यांना आणखी दक्षिणेकडे शिरण्यास वाव देत आहे. वास्तविक भारत व पाकिस्तानाची पूर्वसीमा शस्त्रधारी कम्युनिस्ट टोळ्यांनी फुलून गेली आहे.

"आशियात कम्युनिझमविरोधी लढाई ही दिवसेदिवस गोंधळात टाकणारीच ठरणार आहे. या लढाईसाठी कम्युनिझम इतक्या अल्प काळात प्रभावी होण्याची कारणे शोधून ती नष्ट केली पाहिजेत. कोरियातील अनुभवाचा योग्य बोध घेतला पाहिजे. रणमैदानावर कम्युनिझमला पाडाव करणे अत्यंत कठिण आहे. व्यापक यांत्रिक शस्त्रसामुग्रीच्या भरपूर पुरवठ्यामुळे कोरियात कार्यभाग साधला. पण यामुळे आता कम्युनिझमचे पुढचे पाऊल स्पष्ट आहे. निरनिराळ्या दिशेने हल्ले चढवून शत्रूचे सामर्थ्य अनेक ठिकाणी

अनुक्रमणिका

विभागून टाकण्याचाच कम्युनिझम यापुढे प्रयत्न करील. सर्व आशिया हीच समरभूमी होण्याचा संभव आहे. आणि जनतेला साम्राज्यशाही–विरोधी (श्वेतवर्ण-विरोधी) राष्ट्रवादी कम्युनिझमच्या झेंड्याखाली आणण्याचा प्रयत्न केला जाईल. हे टाळायचे कसे हा खरा प्रश्न आहे.

"परिस्थितीचे योग्य आकलन झाल्यावाचून यातून मार्ग सापडणे कठीण आहे. पण त्यासाठी "साम्राज्यशाही विरोधी जनतेचा उठाव" वा "या (कम्युनिस्ट) "क्रांतिकारक" चळवळीचे हेतु वा परिणाम" या संबंधीच्या भोळसट कल्पनातून बाहेर पडले पाहिजे. दरिद्री व शोषित जनतेच्या कळवळ्या-मधून जर आर्थिक नियतीवर श्रद्धा निर्माण झाली तर कम्युनिझमचा अनायासेच कार्यभाग साधेल.

"परिस्थितीतील भावनात्मक वा मानसिक घटकांचा पुरेपूर फायदा घेऊन बहुसंख्य जनतेत कम्युनिस्ट प्रचार त्यांच्या दारिद्र्याचे व हालअपेष्टांचे भडक चित्र रंगवीत असतो. परंतु आशिया खंडात कम्युनिझम किंवा राष्ट्रवाद यांचे खरे सामर्थ्य जनतेपासून त्यांना मिळत नाही. खरे म्हणजे कोठेही क्रांतीच्या प्रसंगी बहुसंख्य जनतेला खेळांतील प्याद्यांहून अधिक महत्त्व असत नाही. आशियाई कम्युनिझमची खरी प्रेरक-शक्ति व सामर्थ्याचे अधिष्ठान म्हणजे बुद्धिजीवी मध्यमवर्गच होय. आणि यांचा खरा विरोध आधुनिक सांस्कृतिक मूल्यांनाच आहे.

"रशिया व कम्युनिझमविषयी सहानुभूती ही लष्करातही दिसून आल्यावाचून राहात नाही. सरंजाम-शाही – पितृप्रधान सांस्कृतिक वातावरणांत जन्मलेल्या व वाढलेल्या या तरुणांना कम्युनिझमचे स्वप्न आकर्षक वाटावे हा एक विरोधाभासच होय; व याची खरी कारणे मानसिक आहेत. आजच्या परिस्थितीत त्यांचे स्थान निराशेने भरलेले व असहाय असल्याने सामाजिक न्यायाऐवजी हुकूम-शाही सत्ता गाजविण्याच्या शक्यतेचे आकर्षण त्यांना अधिक वाटते. सामाजिक न्यायाविषयीची त्यांची ओरड म्हणजे सत्ताभिलाषेचे उदात्तीकरणच होय.

पाश्चात्य राष्ट्रात कम्युनिझमचा प्रतिकार करणारे म्हणजे केवळ "जैसे थे" वालेच नव्हत. तसे असते तर कम्युनिझमला थोपवून धरणे अशक्य होते. प्रग-मनशील लोकशाहीवादी बहुसंख्य लोक आधुनिक सांस्कृतिक मूल्यांचे– स्वातंत्र्य, न्याय, नैतिकता यांचे– संरक्षण करण्यास तेथे सिद्ध आहेत व कम्युनिझमविरो-धाचे खरे सामर्थ्य म्हणजे तेच होत. म्हणूनच तो विरोध प्रभावी ठरला आहे. आशियात नेमका हाच दुवा कच्चा आहे. आणि म्हणूनच भावी काळ अत्यंत अंधकारमय आहे. युरोप जिंकण्याचे कार्य आशियात करणे कम्युनिझमला शक्य झाले नाही. कम्युनिझमच्या जागतिक डावपेचात ती कल्पना आता अंतर्भूत होत नाही. त्याला आता आशिया जिंकायचा आहे व तो यशस्वी होण्याची चिन्हे दिसत आहेत. आशियाई कम्युनिझम म्हणजे सर्वथैव अनिष्ट होय. आधुनिकतेचा आव आणणारी पौर्वात्य झोटिंगशाही, वर्णद्वेष, निर्घृ-णता व हिंसा यांचे ते मिश्रण आहे."

रॉय यांच्या लेखातील काही भाग येथे दिला आहे. रॉय यांच्या एकूण प्रतिपादनावरून आजच्या परि-स्थितीतही काही महत्त्वाचे निष्कर्ष निघू शकतात. (१) सारे आशिया खंड पादाक्रांत करणे हा कम्यु-निझमचा खरा उद्देश आहे. व त्या दिशेनेच त्याचे सर्व प्रयत्न होत राहातील. सहजीवन, पंचशील इत्यादि घोषणांना कम्युनिझमच्या दृष्टीने कसलेही महत्त्व नाही. असलेच तर ते फक्त सोयीपुरते. (२) आशियाई कम्युनिझम व राष्ट्रवाद याना अलग करू पाहाणे चुकीचे आहे. आक्रमण हे चिनी विस्तारपर वृत्तीतून जन्मले असून चिनी कम्युनिझमशी त्याचा संबंध नाही असे समजणे म्हणजे शुद्ध आत्मवंचना होय. (३) कम्युनिझमशी लढताना केवळ शस्त्रबळावर विसंबून चालणार नाही. त्यासाठी लोकशाही जीवन-दृष्टी रुजली पाहिजे. आधुनिक जीवनमूल्यांचे अधि-ष्ठान कम्युनिझम नाही. दुराग्रह, वर्णद्वेष, असहि-ष्णुता, हिंसा, फसवणूक इत्यादि सर्व दुर्गुण त्यांत शिरले आहेत. या मूल्यांचे जतन करण्यासाठी लोक-शाहीकडेच वळावे लागेल. कम्युनिझम वि. लोकशाही असेच या लढ्याचे स्वरूप आहे. व त्यांत एका कम्युनिस्ट राष्ट्राविरुद्ध दुसरे साहाय्य करील वा शत्रूला साहाय्य करणार नाही ही एक अत्यंत भ्रामक समजूत आहे. (४) या भूमिकेतून निघणारा एक महत्वाचा निष्कर्ष म्हणजे राजकारणातील डावे व उजवे या संज्ञा आता अर्थशून्य झाल्या आहेत हा होय.





बचत करा-

आपल्या घरासाठीं

आणि राष्ट्रासाठीं!

बचत केलेल्या आपल्या एकेक रुपयांतून एकेक प्राण वांचविला जाणार आहे; इंच इंच भूमीचें संरक्षण होणार आहे. म्हणूनच प्रत्येक रुपयाची बचत करा. राष्ट्राला त्याची आत्यंतिक गरज आहे.



लाइफ इन्शुअरन्स कॉर्पोरेशन ऑफ इन्डिया

ASP/LIC.SP-30 MA

श्री. श्री. शं. नवरे

धोंडो केशव कर्वे

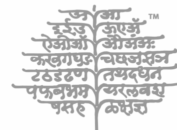
दिनांक ९ नोव्हेंबर रोजी वयाचे १०४ वे वर्षी दिवंगत झालेले महर्षि धोंडो केशव कर्वे यांनी नऊ वर्षांपूर्वी एकेकाळी आपली कर्मभूमी असलेल्या फर्ग्युसन कॉलेजमध्ये आपले ' मृत्युपत्र ' जाहीर रीतीने वाचून दाखविले.

" आपला देश पारतंत्र्यातून स्वातंत्र्यात आलेला मला पहावयास मिळाला. आपणालाही मिळाला. परंतु एक गोष्ट मात्र दुर्दैवाने आपल्याला प्राप्त झाली नाही. ती म्हणजे सामाजिक समता ही होय. ती सर्वांना लाभल्याखेरीज स्वातंत्र्याची खरी गोडी आम्हाला चाखता येणार नाही. ही जाणीव स्वातंत्र्य-पूर्वकालीही आम्हाला नव्हती. उलट सामाजिक समता प्रस्थापित करण्याची तयारी जे करीत होते त्यांना आम्ही हसत होतो, त्यांचा उपहास करीत होतो. स्वातंत्र्य हे जागतिक परिस्थितीने, व महात्मा गांधींसारख्या पुढाऱ्याच्या नेतृत्वाने आम्हाला आमची तपश्चर्या पूर्ण होण्याच्या आधीच लाभले असे म्हणण्याचे धाडस मी करतो. ' उजाडले पण सूर्य कोठे आहे ? ' असे विचारण्याचा प्रसंग आज त्यामुळेच आला आहे ! ' आम्हांला जर आतां स्वराज्याचे सुराज्य बनवावयाचे असेल तर सामाजिक समता अगोदर प्रस्थापित करून घेतली पाहिजे. तिच्या-शिवाय आर्थिक समता व राजकीय सत्ता उपभोगण्यास मिळणे शक्य नाही...... "

अण्णा पुढे म्हणाले, " आमच्या पूर्वकालीन तत्त्वज्ञानविषयक ग्रंथात सांगितलेला ' सर्वभूत-हितवाद ' हेच आमचे आजचेही ध्येय असले पाहिजे. ' सर्वोदय ' हे त्याचेच आधुनिक नांव असे मी समजतो. "

आपल्या ९५ व्या वाढदिवशी अण्णासाहेब कर्वे पुनरुज्जीवित सामाजिक परिषदेचे उद्घाटन करीत होते. त्या निमित्ताने त्यांनी आपल्या अतृप्त इच्छा आणि आकांक्षा आपल्या वारसदारांना –विद्यमान आणि भावी पिढ्यांना सांगून टाकल्या. वयाच्या ८०–८५ वर्षांपर्यंत अण्णांचा कर्मयोग अखंड चालू राहिलेला होता. त्यांचे थकत चाललेले शरीर सार्वजनिक व्याप-आटोप करण्यात चलनवलन करीत होते पण पुढे ते काम देईनासे झाले. त्यांचा नाइलाज झाला. मन मात्र विचार करण्याइतके समर्थ राहिले होते. दीर्घ गतकालाचे सिंहावलोकन करीत भविष्यकाळावर ते ढळले होते. आपल्या आकांक्षा संपूर्ण तृप्त न झाल्याची त्याला हुरहुर लागलेली होती. महाराष्ट्रांतील मोठ्या प्रातिनिधिक सभेपुढे ती बोलून दाखविल्यावर त्यांच्या मनाला हलके वाटले असावे. आपले हृद्गत सांगणारे मृत्युपत्रच जणु त्यांनी उघड करून दाखविले.

" ही जाणीव स्वातंत्रपूर्वकालीही आम्हाला नव्हती. उलट सामाजिक समता प्रस्थापित करण्याची तयारी जे करीत होते त्यांना आम्ही हसत होतो, त्यांचा उपहास करीत होतो " मृत्युपत्रातील या वेदना अण्णांच्या स्वानुभवाला अनुलक्षून आहेत. समाजाचा उपहास हसतहसत पण मुकाट्याने गिळीत, त्याला धैर्याने टक्कर देत, अण्णांचे पूर्वायुष्य गेले. सामाजिक समतेच्या अनेक अंगोपांगांपैकी स्त्रियांच्या प्रश्नाकडे त्यांचे लक्ष अगोदर वेधलें आणि त्या एकाच प्रश्नाला कडव्या निष्ठेने त्यांनी जन्मभर वाहून घेतले. सुदैवाने लाभलेल्या दीर्घायुष्यामुळे तो प्रश्न यशस्वीरीत्या मार्गाला लागलेला पहाण्याचे भाग्य त्यांनी उपभोगले. जातिवंत कर्मयोग्याला ' प्राणैः कण्ठगतैरपि ' कार्यहीन बसणे माहीत नसते. म्हणून अण्णांनी वयाचा अमृतोत्सव झाल्यावर ७८ वे वर्षी ग्राम–प्राथमिक–शिक्षणाचा नवा प्रश्न हाती घेतला आणि नंतर ८६ वे वर्षी समता–संघ स्थापन करण्याचा उद्योग त्यांनी तरुणपणाच्या उत्साहाने





आणि आवेशाने केला! कारण 'अजरामरवत् प्राज्ञो विद्यामर्थं च साधयेत्' या नीतिपाठाचे यथार्थज्ञान त्यांना झालेले होते. 'विद्या' आणि 'अर्थ' या शब्दाचे त्यानी बसविलेले उदात्त अर्थ रूढार्थाहून भिन्न होते इतकेच. वर उल्लेखिलेल्या अण्णांच्या 'मृत्युपत्रा'तील आणखी एक उतारा द्यावयाचा तर "मी जातिनिर्मूलन हे सामाजिक परिषदेचे महत्वाचे अंग समजतो. गेली चार वर्षे (वयाची नव्वदी उलटल्यावर!) मी त्या एकाच कार्याचा प्रचार करीत असतो, व या परिषदेची जबाबदारी अंगावर घेण्यास जातिनिर्मूलनसंस्थेस मीच प्रवृत्त केले."

जीवनांतील आदि आणि अंत

वयाचे ३५ वे वर्षी विधवाविवाहोत्तेजक मंडळीची स्थापना आणि वयाचे ८६ वे वर्षी समतासंघाची स्थापना ही प्रो० कर्वे यांच्या सार्वजनिक कर्तृत्वाची किंवा समाजसुधारणेची दोन टोके समजता येतील. पाहिजे तर समाजसुधारणेतील ही उत्क्राति समजावी!

कोंकणासारख्या आडवळणी गांवातील जन्म आणि बालपण व घरची सर्व प्रकारची प्रतिकूलता, यामुळे इंग्रजीचा, म्हणजेच नवीन विद्येचा, श्रीगणेशा गिरवीपर्यंत धोंडूच्या वयाची १७–१८ वर्षे उलटून गेलेली होती. यामुळे २६ वे वर्षी मुंबई विद्यापीठाचे ते पदवीधर झाले. मुंबईतील रॉबर्ट मनी हायस्कूल, विल्सन कॉलेज आणि एल्फिन्स्टन कॉलेज या शिक्षणसंस्थातून शिक्षकाचे काम केल्यावर कॉलेजसहाध्यायी प्रो० गोपाळ कृष्ण गोखले याचे बोलावण्यावरून धोंडोपंत गणिताचे प्राध्यापक म्हणून पुण्याच्या फर्ग्युसन कॉलेजला जाऊन मिळाले (१८९१) आणि त्या पदावरून १९१४ साली निवृत्त झाले. विद्यार्थिजगात 'उत्कृष्ट प्राध्यापक' म्हणून त्यांची ख्याती झाली, पण एकंदर जग त्यांना ओळखू लागले ते 'आघाडीचे समाजसुधारक' आणि 'स्त्रीशिक्षणाचे कैवारी' म्हणून! मात्र ही ओळख सर्वांना सारखीच नव्हती. चष्मा घालावा तसे दिसते, त्या प्रकारची होती!! समाजसुधारणेला आसुसलेले लोक कर्वे यांना वंद्य मानू लागले, तर रूढिग्रस्त सनातनी समाजाच्या वक्रदृष्टीला तेच कर्वे निंद्य वाटायला लागले! – आणि कर्वे यांच्या आयुष्याच्या पूर्वार्धात रूढीचीच सत्ता सर्वत्र अव्हंशाने गाजत होती! असहाय विधवांना आश्रय देऊन त्यांच्या शिक्षणाची व्यवस्था करणाऱ्या हिंगणे खेड्यातील कर्वे यांच्या निवासस्थानाला 'बोडक्यांचा बंगला' अशा कुचेष्टेच्या स्वरात लोक संबोधीत, यावरून तत्कालीन मनोवृत्तीची कल्पना येईल! यांत कर्वे याना अनपेक्षित असे काहीच नव्हते. पूर्वकालीन किंवा समकालीन समाजसुधारकांची दशा प्रत्यक्ष डोळ्यांनी पाहून जाणून-बुजून त्यानी असिधाराव्रत स्वीकारलेले असल्यामुळे लोकनिंदेच्या प्रहारांनी अण्णांच्या मनाची चलबिचल होण्याचे कारण नव्हते. उलट ते अधिकच घट्ट आणि कार्यप्रवण होई.

जीवनाचा भक्कम पाया

दोन प्राथमिक गोष्टी करून अण्णांनी आपली बाजू प्रारंभीच बळकट करून ठेवलेली होती, ही त्यातल्यात्यात समाधानाची गोष्ट होय. एक म्हणजे केवळ दुसऱ्यांचे अनुकरण न करता एखादी गोष्ट मनाला पूर्ण पटल्यानंतरच ती करण्याला पाऊल उचलावयाचे, म्हणजे माघार घेण्याचे किंवा पश्चात्ताप करण्याचे, कारण पडत नाही. दुसरे म्हणजे जी गोष्ट दुसऱ्याना करावयास सांगावयाची ती प्रथम स्वतः करून दाखवावयाची. 'आधी केले, मग सांगितले' या समर्थांच्या उपदेशातील सामर्थ्य त्यांनी पुरेपूर ओळखलेले होते. म्हणूनच दुसऱ्या कित्येक सुधारकांप्रमाणे 'बोलघेवडे सुधारक' असे म्हणवून घेण्याचा लज्जास्पद प्रसंग त्यांचेवर उभ्या आयुष्यात आला नाही.

दोन 'क्रांतिकारक' घटनांनी कर्वे यांच्या आयुष्याला एकदम मोठी कलाटणी मिळाली असे तेच

सांगतात. पैकी एक दुर्दैवी आणि दुसरी सुदैवी. वयाचे नववे वर्षी विवाह झालेल्या त्यांचे प्रथम पत्नीचा अण्णांचे तेहतिसावे वर्षी मृत्यू, आणि ध्यानीमनी नसता पुण्याच्या फर्ग्युसन कॉलेजमध्ये प्राध्यापक म्हणून झालेली त्यांची नेमणूक, या दोन्ही घटना १८९१ साली थोड्या महिन्याचे अंतराने घडल्या. दुसऱ्या घटनेला त्यानी 'अकल्पित भाग्य' असे म्हटले आहे. पहिल्या घटनेमुळे विधवेशी पुनर्विवाह करण्याची त्याना संधी मिळाली. नातलगांपैकी किंवा परिचितांपैकी काही बालविधवांची उदाहरणे पाहून त्याचेविषयी अण्णांचे मनात अनुकंपा, व विधवांकडे पहाण्याच्या समाजाच्या अतिनिष्ठुर आणि माणुसकीस सोडून असलेल्या वृत्तीविषयी तिरस्कार, यामुळे त्यांचे मन आधीच विचलित झालेले होते. वैधव्याग्नीत होरपळून निघालेल्या, किंवा या 'गुन्ह्या' (?) मुळे अन्य सामाजिक गुन्ह्यास कामवासनेमुळे बळी पडलेल्या तरण्याताठ्या मुली पाहून अण्णांचा विचाराग्नि भडकत चाललेला होता. "स्त्रीजातीकडे निसर्गप्राप्त एक कर्तव्य आले आहे, त्यामुळे ती जात अगदी पंगु झाली आहे. ज्या अपराधाचे मुख्य कर्तृत्व पुरुषाकडे असते, व ज्याचा उगम शेकडा नव्वद उदाहरणांमध्ये पुरुषाकडूनच होतो, त्याबद्दल निसर्ग आणि समाज या उभयतांनी स्त्रीलाच कडक शासन करावे, व पुरुषाला दोघांच्याही तावडीतून निसटून जाता यावे, या प्रकाराला काय म्हणावे ते कळत नाही ... समाजकृति मनुष्यकृत आहे आणि ती मनुष्याला सावकाश पण बदलता येणारी आहे. तेव्हा समाजाने स्त्रियांवर जे शस्त्र धरले आहे त्याची धार तरी बोथट करण्याचा विचारी पुरुषांनी प्रयत्न करावा. ज्यांचे पाऊल वाकडे पडले त्या स्त्रिया विधवा असोत, अगर विधवावजा सुवासिनी असोत, त्यांच्या शोचनीय स्थितीची कल्पना 'नहि वंध्या विजानाति गुर्वी प्रसववेदनाम्' या न्यायाने त्यांच्या त्याच करू जाणोत ! दुसरे कोणतेही संकट उद्भवले तर उजळ माथ्याने चार उसासे टाकून मोकळेपणी रडता तरी येते, व जवळच्या मनुष्यांची सहानुभूति उद्दीपित करिता येते; पण हा तोंड दाबून बुक्क्यांचा मार असतो ! तीव्र वेदनांमधून त्यांची लवकरच कशीबशी सुटका होते, पण या कृतीचे दुष्परिणाम बहुतेकांना जन्मभर भोगावे लागतात. अपराध केवढा आणि त्याला शासन केवढे ! अशा रीतीने निसर्गाच्या व समाजाच्या रोषाला पात्र झालेल्या स्त्रीजातीची अल्प सेवा माझ्या हातून घडत आहे, हे मी माझे मोठे भाग्य समजतो." हे अण्णांनी हृदय पिळवटून काढलेले उद्गार त्यांच्या तत्कालीन मनःस्थितीवर चक्क प्रकाश टाकणारे आहेत.

स्त्रियांच्या दुःस्थितीवर दोन रामबाण उपाय

स्त्रियांची ही दुःस्थिती दूर करण्याकरितां अण्णांना दोन रामबाण उपाय सुचले. – त्याना सुचले म्हणण्यापेक्षां दुसऱ्यांना सुचलेले त्यांनी धैर्याने आणि चिकाटीने प्रत्यक्ष आचरणात आणून दाखविले. शिक्षण आणि पुनर्विवाह ! शिक्षणाने स्त्री स्वावलंबी होऊन स्वतःची पराधीनता घालवू शकते. पुनर्विवाहाने तिची वाममार्गाकडे प्रवृत्ति होत नाही, किंवा तिच्या असहायतेचा दुसऱ्यांना फायदा घेता येत नाही, किंवा लादलेल्या संन्यस्त वृत्तीने सर्व जन्म कंठण्याचा दारुण प्रसंग तिच्यावर येत नाही. बाल विधवा शिक्षणाने केवढे कर्तृत्व दाखवू शकते याचे आधुनिक कालातील पंडिता रमाबाईंचे ढळढळीत उदाहरण त्यांचे डोळ्यासमोर होते. आपल्या पहिल्या अल्पवयी पत्नीला किंवा संबंधित अथवा निकट परिचित मुलींना घरच्या घरी धडे देऊन स्त्रीशिक्षणाच्या मार्गाला, फुरसतीचा उद्योग म्हणून, ते आधीच लागलेले होते. सुदैव एवढेच कीं त्यांच्या मातापितरांनी किंवा निकटवर्तीयांनी त्यात आडकाठी उत्पन्न केली नाही, उत्तेजन नसले तरी आक्षेप घेतला नाही. त्याचे बहुश्रुत स्नेही आणि चिर सहवासी नरहर बाळकृष्ण जोशी यांची अण्णांच्या विचारक्रांतीला

सर्वांत अधिक मदत झाली. स्पेन्सरच्या बुद्धिवादी लिखाणाचा किंवा आगरकरांच्या क्रांतिकारी ‘ सुधारक ’ पत्राचा अण्णांना परिचय झाला तो मुख्यतः नरहरपंतांच्या साहचर्यामुळे. एकमार्गी, भिडस्त किंवा संकोची वृत्तीच्या अण्णांना समाजात वावरण्याची किंवा पुनर्विवाहासारख्या समारंभांना जबरदस्तीने खेचून नेण्याची सवय लावली ती या नरहरपंतांनी ! ‘ माझ्या विवेचक आणि चिकित्सक शक्तीला उजळा देऊन त्यानी माझ्या विचारक्षेत्राची मर्यादा पुष्कळ वाढविली ’ असे अण्णांनी या आपल्या मित्राचे ऋण कृतज्ञतेने आणि प्रांजलपणे कबूल केले आहे. पूर्वायुष्यात ‘‘कोणत्याही सभेला अगर व्याख्यानाला मी गेलो नाही किंवा कोणा मोठ्या मनुष्याची ओळख करून घेतली नाही ’’ या शब्दात त्यांनी आपला भिडस्तपणा वर्णन केला आहे !

तरुणपणी विधुरावस्था प्राप्त झाल्यावर दुसरे लग्न करावयाचे ते कोवळ्या कुमारकेशी की प्रौढ विधवेशी हा प्रश्न अण्णांचे समोर स्वाभाविकच उपस्थित झाला. ‘‘ तू सामान्य माणसाप्रमाणे भ्याड मनाने जनरूढीला बळी पडणार की, मनाला पवित्र वाटणाऱ्या व काही थोर विभूतींनी घालून दिलेल्या नवीन मार्गाचे धैर्याने अवलंबन करणार ? ’’ या स्वतःच्या मनाने विचारलेल्या पहिल्या प्रश्नाला त्यानी नकारार्थी व दुसऱ्याला होकारार्थी उत्तर दिले. वाचून, ऐकून, आणि प्रत्यक्ष पाहून, दुःस्थितीत सापडलेल्या स्त्रियांबद्दल त्यांचे मनात आधीपासून सहानुभूति उत्पन्न झालेली होतीच. ती प्रत्यक्ष कृतीत आणण्याची संधी अनायासे त्यानी साधली. ‘‘ जी गोष्ट करावयाला मी निघालो होतो, ती अगदी निष्पाप व आपल्या समाजाच्या परिस्थितीला अत्यंत आवश्यक आहे, असे माझी मनोदेवता मला सांगत होती. ’’ तथापि दुसऱ्या विवाहाविषयी फारसे आतुर नसल्यामुळे अण्णांनी आपण होऊन विवाहेच्छु विधवेचा शोध केला नाही. त्यांचेकडे कोणी तशी गोष्ट काढताच त्यानी ताबडतोब रुकार दिला इतकेच. पंडिता रमाबाईंच्या ‘ शारदासदनात ’ विधवा म्हणून प्रथमच दाखल झालेल्या गोदूबाई या बालविधवेशी मित्रांच्या सहकार्याने वैदिक पद्धतीने १८९३ साली अण्णांचा पुनर्विवाह झाला. या गोदूबाई म्हणजेच उत्तरायुष्यातील अण्णांच्या सहधर्मचरिणी आनंदीबाई ऊर्फ बाया होत. प्रस्तुत विवाहाचे दिवशीच शारदासदनातील पन्नाससाठ विधवा विद्यार्थिनींनी या नवपुनर्विवाहित दांपत्याचे मेजवानी–अहेर–पूर्वक अभिनंदन करून एक अपूर्व योग जमवून आणला !

पुनर्विवाहाचे पडसाद

महाराष्ट्रातील चळवळींचे मुख्य केंद्र समजल्या जाणाऱ्या पुणे शहरातील हा दुसरा पुनर्विवाह असल्यामुळे लोकांच्या चर्चेचा किंवा कुतूहलाचा तो एक विषय बनून राहिल्यास नवल नाही. वृत्तपत्रातून त्यावर अनुकूल–प्रतिकूल टीका झाली. तरी प्रातिनिधिक लोकमत म्हणून आगरकरांच्या ‘ सुधारका ’ त आणि टिळकांच्या ‘ केसरी–मराठ्यां ’ त प्रकट झालेले सूर त्यातील खाचाखोचांसह ध्यानात ठेवण्यासारखे आहेत. ‘‘ नैसर्गिक सौजन्य, सुशिक्षण, स्वावलंबन व निश्चय इत्यादि सद्गुण ज्याच्या अंगी आहेत त्यावर विधुरतेचा दुःखकारक प्रसंग आला असता त्याने काय करावे, याचे अत्युत्कृष्ट उदाहरण प्रो. कर्वे यांनी घालून दिले ’’ असे ‘ सुधारक ’ म्हणतो; तर ‘‘ रा. कर्वे यांचे पहिले कुटुंब निवर्तल्यापासूनच पुनर्विवाह करण्याचा त्यांचा निश्चय होता, व त्यानी तो अखेरीस तडीस नेला, याबद्दल ते प्रशंसेस पात्र आहेत. बालविधवांचे अशा रीतीने जर काही पुनर्विवाह घडतील तर ही सुधारणा काही लोकप्रिय होईल. रा. कर्वे हे सुधारणेची वाचालता करीत नसूनही ते अशा रीतीने पुनर्विवाह करण्यास तयार झाले हेही या लेखणी व तोंडसुधारकांनी लक्षात ठेवण्यासारखे आहे.’’ असे ‘ केसरी’ने लिहिले. प्रत्यक्ष कृती हाच समाजसुधारणेचा सर्वांत जवळचा आणि परिणामकारक मार्ग होय, असे निदान सुशिक्षितांचे तरी मत होत चालले होते, हे यावरून सिद्ध होते.





दोन्ही पक्षांतील तथ्य

तथापि सुधारणा करायच्याच झाल्या तर आधी राजकीय की आधी सामाजिक, हा वाद त्यावेळी महाराष्ट्रात नुकताच पेटू लागलेला होता, तो पुढे जवळजवळ एक पिढीपर्यंत जोर धरून राहिला, असे म्हणायला हरकत नाही. पुढे राजकारणात नेमस्त आणि जहाल असे दोन तट झाले. पैकी नेमस्तांचा कल समाजसुधारणेकडे अधिक होता तर जहाल पक्ष त्या सुधारणेविषयी सामान्यतः उदासीन होता. समाज-सुधारणा घडवून आणण्यासाठी कायद्याचे साहाय्य किती घ्यावे —तेही परकीय सत्तेच्या अप्रातिनिधिक आणि अलोकनियुक्त कायदेमंडळात— हा पोट-वाद त्यातूनच उद्भवला. कालांतराने दोन्ही पक्षातील तथ्य आपोआपच सिद्ध झाले. म. गांधींनी राजकीय आणि सामाजिक असा विधिनिषेध न मानता दोन्ही सुधारणांवर सारखाच जोर देऊन पूर्वी कोणी कधी मिळविला नव्हता इतका जनतेचा पाठिंबा मिळविला. त्यांच्या प्रयत्नांना जागतिक परिस्थितीची अकल्पित जोड मिळून राजकीय स्वातंत्र्य पदरात पडले आणि सार्वत्रिक मतदानावर आधारलेले प्रजासत्ताक स्थापन झाले. तथापि पुरेसे लोकमत तयार नसेल तर लोकनियुक्त कायदेमंडळानी संमत केलेल्या कायद्यांनी सुद्धां समाजसुधारणेचे पाऊल भरधाव पडतेच असे नाही, हा कटु अनुभव येऊन चुकला.

उजाडले पण सूर्य कोठे आहे ?

१९५३ साली महाराष्ट्र सामाजिक परिषदेचे उद्घाटन करताना केलेल्या भाषणातील उतारा या लेखाचे प्रारंभी उद्धृत केला आहे. त्यांतील ' उजाडले पण सूर्य कोठे आहे ? ' या प्रश्नावरून अर्धे-अधिक शतक समाजसुधारणेला कृतीसह संपूर्ण वाहून घेणाऱ्या प्रो. कर्वे यांची हृदयव्यथा समजून येण्या-सारखी आहे. अमेरिकेसारख्या राजकीय, औद्योगिक, शैक्षणिक, वैज्ञानिक, अशा सर्व दृष्टींनी प्रगत असलेल्या देशात वर्णमूलक विद्वेषाचे उद्रेक अजूनही ऐकू येत नाहीत काय ? याचा अर्थ एवढाच की राजकीय सुधारणेपेक्षा सामाजिक सुधारणेचे पाऊल केव्हाही मंद पडत असते. ही गती वाढविण्यास कर्वे यांची तपश्चर्या फार कारणीभूत झाली, यांतच त्यांचा मोठेपणा आहे. अण्णांचे जन्मापूर्वी दोन वर्षे विधवाविवाहाला संमति देणारा कायदा पास झालेला होता. पण पुढील चाळीस वर्षात महा-राष्ट्रात फार तर हाताच्या बोटावर मोजण्याइतके विधवा विवाह झाले असतील. त्याचे पुढील चाळीस वर्षात समाजाने ही सुधारणा चांगली पचनी पाडली. म्हणजे ती करणारे स्त्रीपुरुष अधिक संख्येने धिटा-ईने पुढे येऊ लागले, पुनर्विवाहित दांपत्य समा-जाच्या कुतूहलाचा किंवा तिरस्काराचा विषय होई-नासा झाला, त्यांचेवरील सामाजिक बहिष्काराची धार कमी झाली, धार्मिक विधीतून सुद्धा उजळ माथ्याने त्यांना समाजातून वावरता येऊ लागले, त्यांच्या मुलामुलींच्या उपनयन-विवाहादि संस्कारात सनातनी लोकांचे सहकार्य मिळू लागले. केशवपनाची चाल लोकशिक्षणानेच बंद पडली. प्रौढविवा-हाच्या कायद्याने बालविधवा दिसेनाशा झाल्या. प्रो. कर्वे यानी एकोणिसावे शतकाचे शेवटी स्थापन केलेल्या विधवाविवाहोत्तेजक मंडळीचे किंवा विधवा—विवाह-प्रतिबंध-निवारक मंडळीचे काम राहिले नाही.

स्त्रीशिक्षणावरील आक्षेप निराधार ठरले

विधवाविवाहाबरोबर, किंबहुना त्याहून आधी, अण्णांनी त्यापेक्षा व्यापक असा स्त्रीशिक्षणाचा प्रश्न हाती घेतलेला होता. तत्कालीन समाजाचा विधवा-विवाहाइतकाच स्त्रीशिक्षणालाही कडवा विरोध होता. पुरुषांप्रमाणे स्त्रियांना नोकरी करावयाची नसते, म्हणून त्यांना शिक्षण देण्याचे कारण नाही, हा पहिला आक्षेप, आणि शिक्षणाने स्त्रिया बहकतील, म्हणजे नैतिक दृष्ट्या अधोगतीला जातील, हा दुसरा आक्षेप ! हे दोन्ही आक्षेप सुधारकांनी खोडून काढले, इतकेच नव्हे तर स्त्रीशिक्षणाने समाजाच्या सर्वांगीण उन्नतीला कसे साहाय्य होईल, हे पटवून देण्याचा

अनुक्रमणिका





त्यानी प्रयत्न केला. पण समाजाचे गळी ते उतरण्याला बराच कालावधी लागला. त्यासाठी बरेचसे काम बदलत्या परिस्थितीला करावे लागले आणि अनुभवाने वरील दोन्ही आक्षेप निराधार ठरले. आता खेड्यापाड्यातील अडाणी लोकांना देखील स्त्रीशिक्षणाचे महत्त्व कळून चुकले आहे. या लोकमतपरिवर्तनाचा परिणाम असा झाला कीं स्त्रियांचा वावर नाही असे सार्वजनिक क्षेत्र आज क्वचितच दाखविता येते. घरात बसलेली स्त्री महात्मा गांधींच्या सर्वंकष चळवळीने बाहेर खेंचून काढली, स्वतंत्र भारताच्या राज्यघटनेने पुरुषांच्या बरोबरीने स्त्रियांचा अधिकार मान्य केला. प्रो० कर्वे यांचेसारख्या समाजसुधारकांनी लावलेल्या बीजांचा अर्ध्याशतकांत वटवृक्ष झाला !

कृतकृत्यता

प्रो० कर्वे यांनी स्त्रीशिक्षणाचा प्रश्न घरगुती शाळा, अनाथबालिकाश्रम, महिला विद्यालय, महिला विद्यापीठ, अध्यापिका शाळा, अशा क्रमाक्रमाने सोडविला, आणि स्त्रियांच्या आत्मोन्नतीचा मार्ग मोकळा करून त्यांची पराधीनता पुष्कळच नष्ट केली. स्त्रियांचे ठिकाणी आत्मविश्वास निर्माण केला. प्रथम लोकमान्यता आणि नंतर शासनमान्यता मिळून त्यांच्या संस्था पुनीत झाल्या. लोकांनी त्याना ' महर्षि ' पदावर बसविले तर शासनाने ' भारतरत्न ' या अत्युच्च पदवीने त्याना विभूषित केले. समाजसुधारणेतील एका संस्मरणीय युगावर सोन्याचा कळस चढविण्यात आला.

समाजोन्नतीचे हाती घेतलेले एक अंग शेवटास गेलेले अण्णांना त्यांच्या दीर्घायुष्यामुळे स्वतःच्या हयातीतच पहावयास मिळाले तरी तेवढ्याने त्यांचे समाधान झाले नाही, हे प्रारंभी दिलेल्या ' मृत्युपत्रां ' तील त्यांच्या अतृप्त इच्छांवरून ध्यानांत येईल. सर्वांगीण समाजसुधारणेचे कार्य केव्हांच समाप्त होत नाही. जगाच्या प्रारंभापासून अंतापर्यंत ते चालू रहाणार आहे. बदलत्या परिस्थितीप्रमाणे एका प्रश्नातून दुसरे प्रश्न उत्पन्न होत जातात आणि त्या त्या वेळच्या समाजहितेच्छूंना ते सोडवावे लागतात. त्याना प्रो. धोंडो केशव कर्वे यांचे चरित्र व चारित्र्य मार्गदर्शक आणि स्फूर्तिदायक ठरल्यावाचून रहाणार नाही.

अण्णांनी हे मार्गदर्शन अशा शब्दात स्पष्ट केले आहे—

" आपल्या मनाची बळकटी आपणा स्वतःला जितकी कळते तितकी दुसऱ्याला कळण्याचा संभव नसतो...... कोणाही मनुष्याला यत्किंचित् दोष न लावता अडचणींना तोंड देण्याचे जर तुमच्यात सामर्थ्य असेल तर या कामी जरूर पडा, तसे नसेल तर या वाटेला जाऊ नका. "

" ज्या समाजात सुधारणा घडवून आणावयाची त्या समाजाला डिंवचू नका. समाज ज्या रीतीने वागवील त्या रीतीची वागणूक सहन केली पाहिजे. म्हणजे कालांतराने त्या समाजालाच आपल्या कडवटपणाबद्दल वाईट वाटून तो बऱ्या रीतीने वागू लागेल. "

" आमच्या लोकात निरनिराळया सार्वजनिक कामांना वाहून घेणाऱ्या मनुष्याची अतिशय उणीव आहे. त्याच व्यक्तींना वेगवेगळी अनेक कामे करावी लागतात, त्यामुळे कोणतेच काम चांगले होत नाही. लोककार्याशी एकरूप झालेल्या हजारो युवयुवतींनी ही भारतभूमी गजबजून जाईल तेव्हाच हे मृतप्राय राष्ट्र सजीव होण्याची काही आशा आहे. "

" मनुष्याची मते काय आहेत, तो बोलतो काय व लिहितो काय, ह्यावर त्याची किंमत करता कामा नये. तो करतो काय आणि वागतो कसा, यावरून त्याची योग्यता ठरविली पाहिजे. श्रद्धायुक्त आचरणाने आपले आयुष्य घालविणाऱ्या माणसाला संसारातील दुःखे व अडचणी भेडसावीत नाहीत. मनाची शांती हेच जीवनसर्वस्व, हाच मोक्ष ! "

अनुक्रमणिका





महाराष्ट्र संस्कृतीची जडण-घडण

(१) राजकीय क्षेत्रात

– (प्रा. ना. र. देशपांडे)

महाराष्ट्रसंस्कृतीची जडण-घडण राजकीय क्षेत्रात कशी होत गेली याचा विचार करताना जी गोष्ट प्रामुख्याने आपल्या नजरेसमोर येते ती म्हणजे भारतीय संघराज्यांतर्गत महाराष्ट्र राज्याची स्थापना ही होय. ही घटना अगदी अलीकडची आहे– दोन वर्षापूर्वीची. परंतु ही घटना म्हणजे दीर्घकालपर्यंत चालू असलेल्या एका प्रक्रियेची विशिष्ट स्वरूपात झालेली परिणती या दृष्टीनेच ती ओळखली पाहिजे. दोन वर्षांपूर्वी महाराष्ट्र राज्य स्थापन झाले, म्हणजे शासकीय दृष्ट्या बऱ्याच काळपर्यंत विभक्त असलेले विदर्भ, मराठवाडा आणि पश्चिम महाराष्ट्र, हे भाग राज्यकारभाराचे दृष्टीने एक घटक म्हणून एकत्र आले. परंतु याचा अर्थ असा नव्हे की महाराष्ट्राचे राजकीय क्षेत्रातील जीवन तेव्हापासूनच सुरू झाले. किंबहुना आपल्याला असे म्हणायला हरकत नाही की महाराष्ट्र-संस्कृतीची एकात्मता– जी संस्कृतीच्या, कलेच्या, धर्माच्या, आणि विचारांच्या बाबतीत स्पष्ट स्वरूपात व्यक्त होत होती, आणि जिचा राजकीय क्षेत्रातील आविष्कार हाही अनेकविध मार्गांनी वेळोवेळी व्यक्त झालेला होता– त्या सांस्कृतिक एकात्मतेला अनुरूप आणि पोषक अशी शासकीय एकात्मतेची घडण ऐतिहासिक परिस्थितीमुळे उपलब्ध होऊ शकली नाही; ती उणीव महाराष्ट्र राज्य–निर्मितीमुळे दूर झाली आहे एवढेच.

जीवनाचा पिंड राजकारणाचा

महाराष्ट्र संस्कृतीचा राजकीय क्षेत्रांतील आविष्कार कोणता या प्रश्नाचे उत्तर द्यायचे म्हणजे भारतीय समाजाच्या संदर्भात महाराष्ट्राच्या राजकीय अस्मितेचे वैशिष्ट्य सांगण्यासारखेच आहे. आणि त्या दृष्टीने पहाता राजकारण महाराष्ट्राच्या हाडीमासी खिळलेले आहे ही गोष्ट ठळकपणे जाणवते. महाराष्ट्रजीवनाचा पिंड राजकारणाचा आहे. ऐतिहासिक कालापासून तो थेट महाराष्ट्र-राज्य स्थापनेपर्यंतच्या महाराष्ट्रीय जीवनाचा आढावा घेतला तरी त्या जीवनाचा स्थायीभाव राजकारण आहे असे आपणास आढळेल. या राजकारणाचे स्वरूप कालमानाप्रमाणेच बदलले आहे, साधने बदलली आहेत; परंतु महाराष्ट्रीय जीवनावरील राजकारणाचा प्रभाव कायम राहिलेला आहे.

भारतातील इतर प्रादेशिक समाजांच्या मानाने महाराष्ट्राच्या जीवनात राजकारणाला महत्त्व आले त्याला महाराष्ट्राची भौगोलिक व आर्थिक परिस्थिती आणि महाराष्ट्राची इतिहासपरंपरा ही कारणीभूत आहेत. भौगोलिक दृष्ट्या महाराष्ट्राचा एकूण प्रदेश दरिद्रीच. निसर्गाबरोबर झगडूनच या समाजाला जीवन जगावे लागते. मर्यादित साधनसंपत्तीचे योग्य नियंत्रण केल्याशिवाय सामाजिक जीवन स्थिर होऊ शकत नाही, तर ते प्रगत कसे होणार ? साहजिकच सामाजिक हिताचे प्रतिनिधित्व करणारी राज्ययंत्रणा व तिचा व्यवहार यांना महत्त्व प्राप्त होते. महाराष्ट्रीय समाजाच्या स्वभाववैशिष्ट्यामुळे व्यापाराच्या किंवा उद्योगधंद्याच्या क्षेत्रात या समाजाने विशेष प्रगती केली नाही. या समाजातील बुद्धिमत्ता आणि कौशल्य यांना वाव मिळणारे क्षेत्र म्हणजे राजकारण व शासनव्यवस्था. या कारणामुळे महाराष्ट्रीय जीवनामध्ये राजकारणाचा प्रभाव अधिक वाटतो.

याच्याच जोडीला महाराष्ट्राला वैभवशाली राजकीय इतिहास आणि सांस्कृतिक परंपरा लाभली आहे. त्यामुळे महाराष्ट्राची राजकीय अस्मिता मोठी आहे. महाराष्ट्रीय समाजाची दोन स्वभाववैशिष्ट्ये महाराष्ट्राच्या राजकारणामध्ये नेहमी व्यक्त होत आली आहेत. ती म्हणजे स्वाभिमान आणि अन्यायाची चीड. आपल्या राजकीय अस्मितेची ही प्रतीकेच समजायला हरकत नाही.

राष्ट्रवादाची पायाभरणी

परकीय अमलापासून– मग तो मुसलमानी असो की ब्रिटिश असो– आपला देश मुक्त करण्याचे जे जे प्रयत्न या देशात झाले त्यामध्ये महाराष्ट्राने प्रमुख भाग घेतला आहे. मराठ्यांचा इतिहास हा या प्रयत्नातील मोठा भाग आहे. १९ व्या शतकात इंग्रज सत्ते-

विरुद्ध असंतोष व्यक्त करण्याचे जे अनेक प्रयत्न झाले त्यामध्ये महाराष्ट्राचा वाटा मोठा होता. १८५७ च्या बंडामध्ये राणी लक्ष्मीबाई, तात्या टोपे किंवा नानासाहेब पेशवे, यांचे नेतृत्व होते. वासुदेव बळवंत फडके यांचे बंड हेही या इतिहासातील एक पान होय. ब्रिटिश अमदानीमध्ये स्वातंत्र्याच्या चळवळीला चालना देण्याचे कामीही महाराष्ट्राने पुढाकार घेतला आहे. या शतकाच्या सुरुवातीला ज्या क्रांतिकारकांनी आत्यंतिक त्याग करून परकीय सत्तेला हादरे देण्याचे कार्य केवळ या देशातच नव्हे तर परदेशातही सुरू केले त्या क्रांतिकारकाचे म्होरके बॅ. सावरकर, सेनापती बापट, हे महाराष्ट्रानेच पुरविले. परंतु याहीपेक्षा महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे ज्या भारतीय राष्ट्रवादाचे प्रतीक म्हणून अखिल भारतीय कॅाँग्रेसच्या प्रस्थापनेचा उल्लेख केला जातो, त्या राष्ट्रवादाची केवळ पार्श्वभूमी निर्माण करण्यासच नव्हे तर त्याचे स्वरूप निश्चित करण्यास आणि त्याला चालना देण्यास महाराष्ट्राने पुढाकार घेतला आहे. कै. न्या. महादेव गोविंद रानडे हे भारतीय राष्ट्रवादाचे द्रष्टे होते. भारतीय राष्ट्रवादाचे तत्त्वज्ञान प्रथम रानड्यांनी पुढे मांडले. भारतीय समाजजीवनाचे सर्वांगीण विश्लेषण करून त्याला उदारमतवादी तत्त्वज्ञानाची बैठक देण्याचे मोठे कार्य रानड्यांनी केले. परंतु केवळ तात्त्विक बैठक पुरविणे एवढेच रानड्यांच कार्य नव्हते. व्यवहारपूर्तीसाठी संस्थात्मक जीवन उभारण्याचे कार्यही त्यांनीच सुरू कल. सार्वजनिक कार्य करणाऱ्या संस्था हे महाराष्ट्राचे वैशिष्ट्य समजले जाते. याची सुरुवात रानड्यांच्या प्रयत्नापासून झाली. महाराष्ट्रीय समाजामध्ये राजकीय जागृती करण्याचे कार्य या संस्थांनी केले आहे आणि ते आजतागायत चालू आहे.

ज्या राष्ट्रवादाचा पाया रानड्यांनी घातला तो पुढे टिळकांच्या नेतृत्वाखाली प्रभावी आणि विजिगीषु झाला. राष्ट्रवादाचा आशय संस्कृतिनिष्ठ बनू लागला. पाश्चात्य संस्कृतीच्या श्रेष्ठत्वाला आव्हान दिले गेले, आणि राष्ट्रवादी चळवळीमध्ये जोम वाढला. सामाजिक सुधारणाबद्दल आग्रह मागे पडला. राजकीय स्वातंत्र्य हे सर्व सुधारणांचे साधन म्हणून त्यावर लक्ष केंद्रित झाले. व्यावहारिक दृष्टिकोनातून सर्वसंग्राहकत्वाची भूमिका स्वीकारून सर्व समाजाचे लक्ष राजकीय प्रश्नावर केंद्रित करण्याचे काम टिळकांनी केले, आणि त्यामध्ये ते यशस्वी झाले. रानड्यांनी सुरू केलेले संस्थात्मक जीवन टिळकांनी अधिक संपन्न केले. गणेशोत्सव व शिवजयंत्युत्सव या सारख्या संस्थांचे द्वारे राजकीय जागृतीचे काम टिळकांनी साधले. टिळकांच्या प्रभावी नेतृत्वामुळे महाराष्ट्राला भारतीय राजकारणांत अग्रस्थान प्राप्त झाले.

टिळकांनंतर दुय्यम स्थान

लो. टिळकांचे मृत्यूनंतर भारतीय राजकारणांत गांधीयुगाची सुरुवात झाली. तेव्हापासून महाराष्ट्र मागे पडला, राष्ट्रीय नेतृत्वामध्ये महाराष्ट्राला वाव राहिला नाही असे सामान्यतः मानले जाते. राजकारणातील महाराष्ट्राचे नेतृत्व गेले तरी महाराष्ट्रीय जीवनाचा पिंड राजकीयच राहिला. इतिहासामुळे आणि परंपरेमुळे सामाजिक जीवनाचे सूत्र राजकारणामध्ये केंद्रित करण्याची प्रवृत्ती कायमच राहिली. राजकीय नेतृत्वामध्ये महाराष्ट्राला दुय्यम स्थान का लाभले याची कारणमीमांसा महाराष्ट्राच्या राजकीय जीवनांमधील घडणीमध्ये जे दोष राहिले त्यामध्ये शोधावी लागेल.

महाराष्ट्राची अस्मिता – विशेषतः राजकीय अस्मिता – मोठी असली तरी त्यामध्ये भारतनिष्ठेचे सूत्र अनुस्यूत आहे ही महत्त्वाची गोष्ट कित्येक वेळा अजाणता, काही वेळा बुद्धिपुरस्सर, दुर्लक्षिली जाते. ज्याप्रमाणे सांस्कृतिक आणि धार्मिक क्षेत्रांत महाराष्ट्राने भारतीय जीवनाचा संदर्भ जोपासला आहे त्याचप्रमाणे राजकीय क्षेत्रातही महाराष्ट्राचे राजकारण हे भारतनिष्ठेच्या संदर्भातच विकसित झाले आहे. इतिहासकालात दिल्लीवरील नादिरशहाची स्वारी परतवून लावण्यासाठी बाजीराव पेशव्याच्या नेतृत्वाखाली मराठे उत्तरेकडे गेले त्यामागे जी व्यापक भमिका होती ती भारतीय राजकारणाचे बाबतीत महाराष्ट्राने नेहमीच स्वीकारली आहे. महाराष्ट्रामध्ये मतभेद नेहमीच होत आले आहेत. अभिमानाबरोबर स्वमताबद्दलचा आग्रह मराठी माणसाचे ठिकाणी बिंबला असल्यामुळे हे मतभेद अनेक वेळा अत्यंत तीव्र स्वरूपात व्यक्तही झाले आहेत. त्यामुळे परस्परसंबंधामध्ये कडवटपणाही आला. परंतु मतभेद काहीही असले





आणि कितीही तीव्र असले तरी कोणत्याही पक्षाने भारतनिष्ठेचा संदर्भ डावललेला नाही ही गोष्ट महत्त्वाची आहे.

त्याचप्रमाणे महाराष्ट्रीय राजकारणाचे दुसरे वैशिष्ट्य म्हणजे संस्थात्मक जीवनाचा साधन म्हणून उपयोग – तेही निरनिराळ्या कालखंडांत आणि निरनिराळ्या प्रदेशात वापरात आहे. विदर्भ, मराठवाडा आणि पश्चिम महाराष्ट्र या निरनिराळ्या उपविभागामध्ये शासकीय भिन्नत्वामुळे अनेक फरक दिसत असले तरी राजकारणामध्ये पुढाकार, भारतनिष्ठा आणि संस्थात्मक प्रयत्नांचे जाळे, या बाबतीत आपणास समान वैशिष्ट्ये दिसतात.

राजकीय उद्दिष्टाबद्दल राष्ट्रनिष्ठची व्यापकता आणि साधनाबाबत संस्थात्मक प्रयत्नांची परंपरा हे दोन गुण महाराष्ट्राच्या राजकीय जीवनामध्ये आपणास प्रकर्षत्वाने आढळतात. याशिवाय बुद्धिवादी परंपरा, त्यागवृत्ती, अभिमान आणि अन्यायाची चीड या स्वभाववैशिष्ट्यामुळे महाराष्ट्राचे राजकीय जीवन संपन्न आणि अभिमानास्पद झाले. तरीही टिळकयुगानंतरच्या काळात महाराष्ट्र मागे पडला. याचे कारण काही अशी मराठी स्वभावातील दोष हे असून काही अशी महाराष्ट्राच्या राजकारणातील उणीवा हे आहे.

अहंकार, तुसडेपणा, श्रद्धेचा अभाव

गांधीयुगामध्ये महाराष्ट्र हा गांधीवादी राजकारणाशी एकरूप होऊ शकला नाही. याचे एक कारण म्हणजे गांधीजींचे राजकारण हे बुद्धिवादी मनाला पटू शकले नाही. गांधीजींची भूमिका स्वीकारण्यासाठी आवश्यक ती 'श्रद्धा' महाराष्ट्रामध्ये नव्हती. 'महाराष्ट्र व म. गांधी' या नुकत्याच प्रसिद्ध झालेल्या ग्रंथात महाराष्ट्राविषयी गांधीजी म्हणतात, "महाराष्ट्र हे चांगल्या कार्यकर्त्यांचे मोहोळ आहे. महाराष्ट्रात जी शक्ती आहे, ती हिंदुस्थानातील कोणत्याही भागात नाही. आत्मक्लेश व त्यागवृत्ती हे दोन गुण महाराष्ट्राजवळ आहेत, हे मी पूर्णपणे जाणतो. पण माझे एक गाऱ्हाणे आहे. ते हे की, महाराष्ट्रात श्रद्धा नाही" आमचा अभिमान हा कित्येक वेळा अहंकारात परिणत होतो व त्यामुळे सहकार्याने करावयाच्या कार्यामध्ये अडचणी निर्माण होतात. आपल्याबद्दल कित्येक वेळा जे म्हटले जाते की महाराष्ट्रात प्रत्येकजण पुढारीच आहे. अनुयायी कोणी नाही, यामध्ये थोडी अतिशयोक्ती असली तरी त्यामध्ये अहंकार, तुसडेपणा, व श्रद्धेचा अभाव या आपल्या स्वभावदोषांचेही दिग्दर्शन आहे.

महाराष्ट्रीयांचे हे स्वभावदोष काही प्रमाणात महाराष्ट्राच्या भारतीय राजकारणातील दुय्यम स्थानाला जबाबदार असतील. परंतु टिळकयुगानंतर महाराष्ट्राच्या राजकारणामध्ये दिसून आलेल्या उणीवा या मुख्यतः जबाबदार धरल्या पाहिजत. पहिल्या महायुद्धानंतर निर्माण झालेल्या परिस्थितीच्या संदर्भात परंपरागत राष्ट्रवादाचे राजकारण नवनव्या समस्यांची उकल करायला अपुरे पडू लागले. राजकीय जागृतीचे लोण बहुजनसमाजाच्या पातळीला पोचले. सामान्य जनतेच्या जीवनाबद्दलच्या आशा–अपेक्षा उंचावल्या. या आशा–अपेक्षांची परिपूर्ती होण्यासाठी केवळ राजकीय स्वातंत्र्य हे पुरे पडणार नव्हते. राजकीय स्वातंत्र्य ही आवश्यक अशी पहिली पायरी होती. ती ओलांडणे जरूर असल्यामुळे राजकीय स्वातंत्र्याच्या लढ्याला सार्वत्रिक पाठिंबा मिळाला. परंतु परंपरागत समाजव्यवस्थेची घडण बदलल्याशिवाय सामान्य जनतेला जीवनाचा विकास साधणे शक्य नव्हते. सामाजिक क्रांतीचा हा आशय राष्ट्रवादी चळवळीमध्ये नसल्यामुळे ही चळवळ एकांगी राहिली. या एकांगीपणामुळे महाराष्ट्राच्या राजकीय जीवनांत जातीयता व अस्पृश्यांचा प्रश्न अशा दोन समस्या निर्माण झाल्या. आणि थोड्या-बहुत प्रमाणांत आजही या दोन समस्या महाराष्ट्राच्या राजकारणामध्ये कायम आहेत.

ब्राह्मण–ब्राह्मणेतर वाद

जातीयता ही मुख्यत्वे ब्राह्मण-ब्राह्मणेतरवाद या स्वरूपामध्ये महाराष्ट्रात व्यक्त झाली. ब्राह्मणवर्गाच्या नेतृत्वाविरुद्ध जोतिबा फुले यांनी बंड पुकारून सत्यशोधक चळवळीचा पाया घातला. वास्तविक या चळवळीचा आशय सामाजिक क्रांतीचा होता, आणि अस्पृश्यतानिवारण हे त्यामध्ये अभिप्रत होते. जाती-जातीमधील विषमता नष्ट करणे हे या चळवळीच उद्दिष्ट होते. परंतु पहिल्या महायुद्धानंतरच्या काळांत

तत्कालीन राजकीय परिस्थितीमध्ये, राष्ट्रवादी चळवळीच्या एकांगीपणामुळे या चळवळीचा क्रांतिकारी आशय डावलला गेला. आणि व्यवहारामध्ये ही चळवळ ब्राह्मणेतर चळवळ-म्हणजे विरोधात्मक चळवळ–झाली! ब्रिटिशांकडून मिळणाऱ्या राजसत्तेमध्यें वाटा मिळविण्यासाठी ब्राह्मणवर्गाला विरोध करणारी चळवळ असे रूप तिला आले. स्वातंत्र्य संपादनानंतर सार्वत्रिक मतदानावर आधारलेल्या लोकशाहीच्या स्वीकारामुळे आज राजसत्ता आपोआपच ब्राह्मणेतरांचे हाती आली आहे. परंतु जातीयतेचा पाया कायम असल्यामुळे जाती-जातीमधील वैमनस्य राजकीय सत्तासंपादनाचे क्षेत्रात आजही कायम आहे!

जातीयतेचा प्रश्न मौलिक भूमिकेवरून सोडविला न गेल्यामुळे अस्पृश्यांचा प्रश्न कायम राहिला आणि त्यांचेपैकी अनेकांनी धर्मांतर केल्यानंतर नवबौद्धांच्या प्रश्नाचे स्वरूपाने एक नवी समस्या महाराष्ट्राच्या राजकीय जीवनामध्ये निर्माण झाली आहे. डॉ. आंबेडकरांचे नेतृत्वाखाली अस्पृश्यसमाजामध्ये झालेली जागृती, संघटना, कणखरपणा व त्यागवृत्ती या सामाजिक क्रांतीच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या मानल्या पाहिजेत. परंतु त्यांचा परिणाम एकोपा असलेला महाराष्ट्र-समाज निर्माण करण्यात झाला तरच त्यांचे क्रांतिगर्भ कार्य सफल झाले असे म्हणता येईल. महाराष्ट्रामधील अस्पृश्यांचा व नवबौद्धांचा प्रश्न समाधानकारकरीत्या सुटून एकात्म मराठी समाज निर्माण करण्यामध्ये महाराष्ट्राला कितपत यश येते त्यावरच महाराष्ट्राच्या राजकीय जीवनाचे भवितव्य अवलंबून आहे.

(२) कलाक्षेत्रांत

–(प्रा. मधुकर शंकर वाबगांवकर)

एखाद्या विशिष्ट लोकसमूहाच्या धर्मकल्पना, नैतिक धारणा, त्यांची कलामूल्ये व त्यांच्या नित्याच्या व्यावहारिक समष्टिजीवनांत होणारा ह्या सर्व जीवनमूल्यांचा प्रत्यक्ष आविष्कार ह्या सर्वांचा समवाय म्हणजेच त्या लोकसमूहाची संस्कृति. नीति, धर्म आणि अध्यात्म ह्यांच्याप्रमाणेच कला हेही संस्कृतीचे एक प्रधान अंग आहे. धर्म आणि कला ह्यांच्या सांस्कृतिक संबंधांचे विशदीकरण तौलनिक दृष्ट्या करावयाचे तर– (Religion aims at the expansion of the Individual progressively into the Universal. Art seeks to express the Universal and the Absolute in terms of the Individual and the Concrete, with its appeal to the bodily senses.) व्यक्तितत्त्वाचे विश्वतत्त्वात विकसन हे धर्माचे ध्येय असते, तर अमूर्त केवल विश्वतत्त्वाला व्यक्तितत्त्वाच्या माध्यमांतून इंद्रियसंवेदनाच्या द्वारा समूर्त करण्याचा कलेचा प्रयत्न असतो. कलानिर्मितीची प्रेरणा ही मनुष्याच्या जीवनप्रक्रियेशीं संबद्ध अशा मूलभूत प्रेरणांपकी एक आहे अथवा नाहीं ही मतभेदाची बाब आहे. पण कलानिर्मिती ही आत्माविष्काररूप मानली किंवा व्यक्तीच्या सामुदायिक जाणिवेची ती एक संवाहनात्मक क्रिया मानली तरीही कलानिर्मिती ही एकाच वेळी तिच्या निर्मात्याचे व्यक्तिमत्त्व व त्या निर्मितीचा स्थलकालातीत आशय ह्या दोहोंचही प्रकटन करीत असते.

अस्मितेचा कलारूप आविष्कार

संगीत, नृत्य, नाट्य, चित्रपट आणि चित्र, शिल्प इत्यादि ललित कलांच्या क्षेत्रांत महाराष्ट्राचे सांस्कृतिक जीवन कसकसे संस्कारित होत गेले आणि त्याच्या कलात्मक जीवनाच्या ह्या उत्क्रांतीत त्याच्या प्रादेशिक स्वभाववैशिष्ट्यांचा महाराष्ट्राच्या मनःपिण्डाचा आणि अस्मितेचा आविष्कार कसकसा होत गेला हे पाहू जाता रगभूमीचा काही अंशी व चित्रपटाचा सर्वांशी अपवाद जर वगळला तर संगीत, नृत्य, नाट्य, चित्र, शिल्प इ. इतर सर्व कला महाराष्ट्राची पृथगात्म प्रादेशिक सस्कृती आकाराला येण्यापूर्वी भारतवर्षात परिणतावस्थेला पोचल्या होत्या. ह्या प्रगल्भ कलाधनाचा वारसा सनातन भारतीय संस्कृतीकडून पैतृक सचिताच्या नात्याने महाराष्ट्राला लाभला. प्रागेतिहासिक कालापासून तो सातवाहन, आभीर, वाकाटक, राष्ट्रकूट, कलचुरी, चालुक्य, कदंब, शिलाहार, यादव इ. विविध राजकुलांच्या सत्तेखाली इ. स. १३१८ सालीं दिल्लीच्या खिलजींनी देवगिरीच्या यादवसम्राटांची सत्ता अक्षरशः धुळीस मिळविली तोपावेतो महाराष्ट्राचे कलाजीवन नित्यविकसनशीलतने विलक्षण ऐश्वर्यसंपन्न व समृद्ध होत आलेले होते. वाकाटकांच्या

अनुक्रमणिका





व राष्ट्रकूटांच्या राजवटीतच अजिंठ्याची लेणी कोरली गेली. आठव्या शतकांतील राष्ट्रकूट पहिल्या कृष्ण-राजाच्या राजवटीत वेरूळचे कैलास लेणे कोरले गेले. इस्लामच्या क्रूर आक्रमणाने महाराष्ट्राच्या वैभवसंपन्न कलाजीवनाची ही परंपरा उध्वस्त केली. महाराष्ट्रीय सगीत, चित्र आणि नृत्य ह्यांवर इस्लामी संस्कृतीच्या साहचर्याचा संस्कार दिसतो. पण यादवकालापासून गेली सातशे वर्षेतरी संगीत हीच महाराष्ट्राची प्रमुख व प्रातिनिधिक कला राहिली आहे. चालुक्यवंशीय राजा तिसरा सोमेश्वर ह्याने शके १०५१ मध्ये लिहिलेल्या आपल्या 'मानसोल्लास' ग्रन्थात रागतालासह दोन मराठी गीते दिली असून "महाराष्ट्रेषु योषिद्भिः ओवी गेया तु कंडने" म्हणजे दळणकांडण करताना महाराष्ट्रीय स्त्रिया ओवीसारखे प्रबंध गात असत असा उल्लेख केला आहे! महाराष्ट्रातल्या जात्यावरच्या ओव्यांना अशी ९०० वर्षांची परंपरा आहे! आणि नित्याच्या मराठी लोकजीवनांत संगीत कसे पुरातनकालापासून प्रविष्ट झाले होते ह्याचाही तो एक पुरावा आहे. फार काय, आपापल्या पद्धतींचा आद्य व आधारभूत ग्रन्थ म्हणून उत्तरेचे औत्तरीय व दक्षिणेचे दाक्षिणात्य संगीतविद्वान आजही ज्यावर आग्रहाने अधिकार सांगतात तो 'सगीतरत्नाकरा' सारखा संगीतशास्त्राचा प्रमाणग्रन्थ महाराष्ट्राच्या राजधानीत देवगिरीला यादववंशीय सिंघणराजाच्या राज्यकालांत म्हणजे इ. स. १२१० ते १२४७ च्या दरम्यान रचला गेला.

शारंगदेवाचे संगीतरत्नाकर

संगीतरत्नाकरकर्त्या शारंगदेवाच्या तीन पिढ्या मराठ्यांच्या राजदरबारी वावरल्या व वाढल्या होत्या. शारंगदेवाचा बाप सोढलदेव हा तर यादवांचा श्रीकरणाग्रणी म्हणजे 'अकाउंटंट जनरल' होता. शारंगदेव त्याकाळी विप्रकीर्ण वर्गातील ज्या ३६ प्रकारच्या प्रबंधांचे गायन होत असल्याचे सांगतो त्यांत ओवीसारखा अस्सल मराठी छंद आणि धवल म्हणजे धवळ्यासारखे खास मराठी गानप्रबंध आहेत. आद्य मराठी कवयित्री महदंबा हिच्या धवळ्यांचे स्मरण येथे सहजच होते. आणि विवाहप्रसंगी गायल्या जाणाऱ्या ह्या वरविषयक गीतातून धार्मिक, सामाजिक सोहळ्यातील संगीताचा तत्कालीन वापरही सहजच कळतो. शारंगदेवालाच समकालीन असणाऱ्या पार्श्वदेवाच्या 'संगीतसमयसारा'त अनेक अस्सल मराठी संज्ञा व सगीतप्रचार वर्णिले आहेत. संगीतरत्नाकराचा टीकाकार कल्लीनाथ "रत्नाकरां"तील विषयविवेचनात 'गोपालनायकही असे गात' असा ज्यांच्या गानपद्धतीचा गौरवान्वित हवाला देतो ते यादवांच्या दरबारातले अग्रगण्य संगीतज्ञ व गायक गोपालनायक ह्यांना अल्लाउद्दिन खिलजीने सक्तीने दिल्लीस नेले. तेथे अमीर खुशरू गोपालनायकापाशी संगीत शिकला व त्यांच्याच गायकीत थोडा फेरफार करून त्याने "ख्याल" गायकी काढली. ख्याल गायकीचे जनकत्वही पर्यायाने अस एका महाराष्ट्रीयाचे आहे. दक्षिणेत तंजावरचे प्रतापसिंहमहाराज व तुळजीराजे भोसले ह्या मराठी नृपतींच्या प्रोत्साहनाने अस्सल मराठी चाली व गायनप्रकार दाक्षिणात्य संगीतातही प्रविष्ट झाले. अमीर खुशरूच्या ख्यालगायकीपेक्षा शारंगदेवाची प्रबंधगायकी व धपदगायनरूप तिचा पर्यायच १८ व्या शतकापर्यंत अधिक लोकप्रिय होता.

पोटार्थी ख्यालगायकांचा निषेध

अमीर खुशरूला समकालीन असणाऱ्या संत नामदेवांनी पोटार्थी ख्यालगायकांचा केलेला निषेध लक्षणीय आहे. नामदेव म्हणतात—

राजसी तामसी जे गान– तोडी ताल मोडी मान
ख्याल गाये कंपस्वर– रिझवी दात्याचे अंतर
हे तो प्रीति धनावरी– अर्थां अनर्थ तो करी
नामा म्हणे शास्त्रार्थ– अर्थ तोचि होय स्वार्थ...४

–(नामदेवगाथा, इंदिरा प्रेस, अभंग क्रमांक २२६१.) नामदेवांनीच श्रीपांडुरंगासवे स्वप्नात येऊन कवित्वाचा आदेश ज्या तुकोबांना दिला आणि "नामदेवापायी स्वप्नी झालेल्या ह्या भेटीचा कवित्वप्रसाद ज्या तुकोबांच्या पोटी राहिला होता त्या तुकोबांनीही ह्याच थाटात तत्कालीन पोटार्थी गायकांचा परामर्श घ्यावा हे स्वाभाविकच होते. तुकोबा म्हणतात —

वरते करोनिया तोंड– हाका मारितो प्रचंड ...धृ...
राग आळवितो नाना– काय गातो ते कळेना
आशा धरोनि मनी– काही देईल म्हणऊनी
पोटा एका साठी– तुका म्हणे जाले कष्टी

–(तुकारामबावांच्या अभंगांची (सरकारी) गाथा, क्र. २९७०.) रामदासांनी "धन्य ते गायनी कळा"





अशा शब्दांत केलेले गायनकलेचे गौरव येथे सहजच स्मरते. नामदेवांनी पोटार्थी ख्यालगायकीचा निषेध केला असला तरी शिखांच्या " ग्रंथसाहेबां " त नामदेवांची म्हणून जी ६१ पदे आहेत त्यांना " राग " सांगितलेले आहेत. नामदेवांचा थोडा पूर्ववर्ती " वछाहरण " कर्ता महानुभावकवी दामोदर-पंडित हा पट्टीचा संगीतशास्त्रज्ञ व गायक होता. हिंदीभाषेतील रागातालात बांधलेली दामोदराची अनेक पदे आज उपलब्ध झालेली आहेत.

संगीताची स्वतंत्र पेठ

यादवसत्तेचा लोप होऊन पुरते पावशतकही लोटले नव्हते आणि देवगिरीस महंमद तघ्लखाचा सुभेदार बाटलूखान कारभार पाहत होता, त्यावेळी तेथे येऊन गेलल्या इब्नबतूताच्या प्रवासवर्णनात यादवांच्या दरबारी संगीतशाळेचे भव्य वर्णन आले आहे. गायक गायकांची एक स्वतंत्र पेठच देवगिरीला होती. तिच्या मध्यभागी उंची गालिच्यांनी शृंगारलेला भव्य शामियाना होता. त्यात दर गुरुवारी मुख्य गायनाधिकारी सगळ्या ताफ्यासह गायनाची मजलस भरवी व तिसऱ्या प्रहरापासून देवगिरीतल्या साऱ्या नामांकित गायिका गटागटाने येऊन " हजेरी " देऊन जात. राजा स्वतः या कार्यक्रमांना उपस्थित असे. पुढे यावनी अंमलात झालेले एकनाथपंचकांतील कवी दासोपंत (इ. स. १५५१-१६१६) ह्यांची रागबद्ध १६०० पदे उपलब्ध आहेत, त्यांत ४०-४५ राग आलेले आहेत. काफी, बहिरवी, रागातली दासोपंतांची हिंदी पदेही आहेत. एकनाथांच्या पदात संगीत, गेयता आणि त्याहून विशेष म्हणजे पुढच्या शाहीर-काव्यांतल्या लोकसंगीतावलंबाचा उगम आहे. किंबहुना मराठीतले आद्य लावणीकार एकनाथच होत. " धन्य ते गायनी कळा " म्हणणाऱ्या रामदासांच्या पदांना रामदासांनी राग, ताल, सांगितलेले असावे हे स्वाभाविकच आहे. महाराष्ट्रातले मुसलमान राजे देखील गानपंडित असत. विजापूरचा इब्राहिम आदिलशहा दुसरा (इ. स. १५८०-१६२७) ह्याने निरनिराळ्या रागतालात स्वतः बांधलेल्या धृपदांपैकी १ ली चीज गणपतीवर, २ री सरस्वतीवर आहे! ह्या आदिलशहाचा "किताब- इ. नवरस" हा संगीतावरील ग्रंथ दिल्लीच्या संगीत नाटक ॲकेडमीने आता छापला आहे.

आंग्लशाहीतील संगीताचा प्रकर्ष

पुढे आंग्लसत्तेच्या काळात नोटेशनच्या निर्मितीचा उपक्रम झाला तोही प्रथम महाराष्ट्रात. १८७४ त 'पुणे गायन समाज' निघाला. मद्रासेत १८८३ साली "ज्युबिली गायन समाज" हा पहिलाच संगीत समाज काढण्याचा आद्य मानही सहस्त्रबुद्धेनामक एका महाराष्ट्रीयाचाच. १८८६ त घारपुऱ्यांचे 'संगीत मीमांसक' मासिक सुरू झाले. रावसाहेब कृष्णराव देवलांनी श्रुति-स्वर सिद्धांताची चर्चा १८९० त सुरू केली. गायनाचार्य पं. बाळकृष्णबुवा इचलकरंजीकरांनी १८८३ त " संगीत दर्पण " मासिक मुंबईत सुरू केले व त्यांच्या समाजांत डॉ. भांडारकर, न्या. मू. तेलंग, कुंटे, महादेव चिंतामण आपटे, अशी तत्कालीन सार्वजनिक जीवनातली बडी कर्तृत्ववान माणसे संगीत शिकायला येत असत. बाळकृष्णबुवांचे शिष्य पं. विष्णु दिगंबर पलुस्कर ह्यांनी समूहसंगीत व प्रार्थना संगीत यांचा पाया घातला; संगीताचा ओघ राष्ट्रप्रेम, भक्ति, ज्ञान वैराग्य इ. उदात्त विषयाकडे वळविला. पं. (वि. ना.) भातखंडे (१८६०-१९३६) ह्यांनी 'लक्ष्यसंगीत' व " हिंदुस्थानी संगीत पद्धति " प्रसिद्ध केली. आता त्यांचे ग्रंथ हिंदीत अनुवादित होऊन भारतमान्य झाले आहेत. मिराशीबुवांनीही नोटेशनयुक्त खानदानी चिजांची पुस्तके प्रसिद्ध केली आहेत. नाट्य-संगीताने जुन्या खानदानी चिजांची बूज राखली तर चित्रपट संगीतात आरंभी नाट्यसंगीताची पद्धति, पुढे बंगाली पद्धति, मग पंजाबी ढंग आणि आता परत महाराष्ट्रीय वा युरोपिअन पाश्चिमात्य चित्रपटातल्या संगीत चालींचे अनुकरण, अशी आवर्तने होत आली आहेत! पण एकंदरीत यादवकालापासून आजतागायत महाराष्ट्राच्या सर्व थरातील लोकजीवनात शास्त्रीय संगीताचा वा लोकसंगीताचा निकट संपर्क सतत राहत आला आहे. अल्लादियेखां, अबदुल करीमखाँ ह्यांच्या-सारख्या नामवंत औत्तरीय गवयांना देखील महाराष्ट्रात येऊन रहावेसे वाटले ते याचमुळे. म्हणूनच शास्त्रीय संगीताची संस्कारित अभिरुचि हा सुसंस्कृत मराठी मनाचा एक विलोभनीय विशेष ठरला आहे.

शिल्पकला

चित्र व शिल्प क्षेत्रातही भृगुशिल्पपद्धतीचे नाशिकचे सुंदरनाथ मंदिर, दाक्षिणात्य मय पद्धतीची





'नारोशंकर' देवळे, मराठवाड्यातल्या कोंडापूरच्या उत्खननातली गांधारदेशीय अतिप्राचीन कलेच्या नमुन्याची मृण्मयचित्रे, मृत्तिकेची अलंकृत पात्रे, धातुमूर्ति ही महाराष्ट्राच्या इतिहासपूर्वकालीन कलावैभवाची साक्ष होय. प्राचीन भारतीय वास्तुशिल्पाच भृगु, त्याचा पुत्र शुक्र, अपराजित इ. अनेकानी लिहिलेले ८००–९०० ग्रंथ उपलब्ध आहेत. नागर, वेसर, द्राविड, व्यंतर, कलिंग, यामुन ही सहा वळणे भारतीय स्थापत्य व शिल्पचित्रात प्रचलित होती. याहूनही वेगवेगळे अनेक प्रकार महाराष्ट्रातील जुन्या अवशेषात आढळतात. नग्नजित, विश्वकर्मा, मय इ. स्थापत्य चित्रशिल्पज्ञ हे उत्तरेचे. पुराणात १८ स्थापत्यविशारदांचा गौरवोल्लेख येतो. भारशिव सातवाहन वाकाटक आदि राजकुलांनी पुरस्कृत केलेली संस्कृती हीच महाराष्ट्राच्या नागर सांस्कृतिक जीवनाची पूर्वपीठिका. तिचाच विकास राष्ट्रकूट, चालुक्य, यादव ह्यांनी इस्लामी आक्रमणापावेतो केला. ह्याचे प्रत्यंतर महाराष्ट्रीय स्थापत्य, चित्रशिल्पाच्या इतिहासातही येते. विष्णुधर्मोत्तरांतील चित्रसूत्रासारखा महान प्रमाणग्रंथ लिहिणारा भृगुशुक्रपरंपरेतील मार्कंडेय हा विदर्भातील चांदा जिल्ह्यातला मार्कंडयाचा. सोमेश्वर चालुक्यराजाचीही चित्रसूत्रे आहेत. अजिंठा, वेरूळ, कार्लेभाजे, जोगेश्वरी, घारापुरी, अंबरनाथ इ. कितीतरी स्थाने गेल्या दीडहजार वर्षांतल्या महाराष्ट्रजीवनातले चित्रशिल्पवैभव उरी पोटी जपत आजही उभी आहेत. घारापुरीचे अद्भुत, नितांत सुंदर, खोदकाम कुणी केव्हा केले हे त्यातला शिलालेख पोर्तुगीज अधिकाऱ्यांनी हरविल्यामुळे नक्की सांगणे कठीण झाले आहे. पण घारापुरीतली शिवचित्रे भारतीय कलेत सर्वोच्च, सर्वश्रेष्ठ, ठरली आहेत. फार काय महाराष्ट्राबाहेरील खजुराहोचे लक्ष्मणमंदिर व इतर मंदिरे सजविणारे कारागीर महाराष्ट्रांतून तेथे गेलेले होते. महाराष्ट्राचा राजकीय इतिहास, मराठी माणसाच्या मनःपिंडाची घडण आणि मराठी शिल्प ह्या तिहींच्या घडणीवर सह्याद्रीच्या पर्वतश्रेणीचा परिणाम झाला आहे. चालुक्यशिल्पानंतर यादव शिल्पांत चना न वापरतां देवळे बांधण्याची हेमाडपंती पद्धती उल्लेखनीय आहे. हेमाडपंतीपद्धतीचे शुद्ध स्वरूप महाराष्ट्राच्या चतुःसीमा ओलाडून दूरवर ओरिसांतल्या भुवनेश्वरमंदिराच्या उभारणीत देखील पोचलेले दिसते. महाराष्ट्राच्या इतिहासकालीन पराक्रमाची पताका मिरविणारे शिवनेरी, पुरंदर, सिंहगड, हे व शिवाजीमहाराजांनी बांधलेले सह्याद्रीतले इतर अनेक किल्ले, पेशव्यांनी बांधलेली अमृतेश्वर, ओंकारेश्वरासारखी देवळे, शनिवारवाडा, विश्रामबागवाडा, हे राजवाडे हे वस्तुतः यादवशिल्पाचेच वारसदार होत. लोहगडच्या किल्ल्यात तर बौद्धकालीन गुहा आहत. पुण्याचा इंग्रज रेसिडेंट मॅलेट ह्याचा सासरा चित्रकार वेल्स ह्याला पेशव्यांनी शनिवारवाड्यातच चित्रशाळा काढून दिली होती. त्याने रंगविलेल्या नाना, महादजी व सवाई माधवराव, ह्यांच्या प्रतिमा अजून पुण्यात आहेत. त्याकाळी समाजरचनेत २० प्रकारचे हस्तकलाकुशल कारागीर असत. भिवा सुतार, बाबूराव पेंटर ह्यांची घराणी ह्या जुन्या परंपरेतीलच. इंग्रजी अमदानीत २ मार्च १८५७ रोजी मुंबईचे सर जे. जे. स्कूल ऑफ आर्ट अँड इंडस्ट्रीज हे विद्यालय सुरू झाले. राजा रविवर्म्यांचे वास्तव्य मुंबईत असे. गणपतराव म्हात्रे, वाघ, तालीम, करमरकर, कोल्हटकर, फडके, बाबूराव पेंटर, नी. म. केळकर, दलाल, अशी कितीतरी नांवे शिल्प व चित्र कलांच्या क्षेत्रातला जुना महाराष्ट्रीय वारसा आजही पुढे चालविणाऱ्याचे स्मरण करू जाता ओठावर येतात.

नृत्य, नाट्य, संगीत

नृत्यक्षेत्रात संगीत रत्नाकरकार शारंगदेवाच्या लेखनातील "कोल्हाटिक" सारखे खास मऱ्हाटीशब्द यादवकालीन महाराष्ट्रातील लोकनृत्यादिक काही नृत्यपरंपरांचे अस्तित्व सुचवितात. ज्ञानेश्वरीच्या १७ व्या अध्यायात (ओव्या २९४ ते ३००) तामस दानाचे उदाहरण देण्याच्या निमित्ताने जे वर्णन येते त्यावरून यादवकालातही तमाशाचे काही पूर्वरूप अस्तित्वात होते असे दिसते. दौलतजादा करण्याचा काही प्रकारही त्यात होता असे दिसते. आधुनिक काळात १९२० ते ३० च्या सुमारास सुखदेवप्रसादांसारख्या कथक नर्तकांनी महाराष्ट्रात प्रथम पदार्पण केले. मास्टर दीनानाथ, रघुवीर सावकार, आदि नटांनी नृत्यकलेचा विशेष अभ्यासही केला. रशियन नर्तिका ॲन पॅव्हलोव्हा हिच्या प्रेरणेने उदयशंकरांनी भारतीय नृत्यात नवा मनु प्रवर्तित केला. रवींद्रनाथ टागोरांनी नवकुमार ह्या नर्तकाच्या साह्याने शांतिनिकेतनात मणिपुरी नृत्याचे

पुनर्घटन केले. ह्याच सुमारास मलबारचे कथाकलापटु कृष्णन् कुटी ह्यांनी महाराष्ट्रातील प्रख्यात नर्तिका लेडी मेनका ह्यांच्या साह्याने व त्यांचीच भाची हिमा केसरकोडी हिच्यासमवेत पहिली भारतीय "बॅलेट" महाराष्ट्रात म्हणजे मुंबईत तयार केली. आज कथकाचार्य लच्छुमहाराज, बनारस घराण्याचे सितारादेवी व गोपीकृष्ण, मणिपुरीचे बिपिनसिंह, भरतनाट्याचे गोविंदराज पिले अशी कितीतरी मंडळी मुंबईत येऊन नांदत आहेत. खास महाराष्ट्रीय अशा भरतनाट्यात पार्वतीकुमार वा कथकनृत्यात कल्याणपूरकर व श्रीमती जोशी अशी नावे येथे सहजच स्मरतात. रोहिणी भाटयांचा उल्लेख या संदर्भात आवर्जून केला पाहिजे. आदिवासी नृत्ये, लोकनृत्ये, गोंधळ, ललित, भारुडे व तमाशा यातून नृत्यकला आविष्कृत होत राहिली तरी नृत्यकलाक्षेत्रात महाराष्ट्र काहीसा उदासीन व अलिप्त राहिला आहे.

नाट्य व रंगभूमी या क्षेत्रात मात्र रंगभूमीवरील नाट्यप्रबंधाचा, अभिनयाचा व संगीताचा दर्जा लक्षात घेता एक बंगाल वगळल्यास अखिल भारतात महाराष्ट्रच अग्रेसर आहे. आधुनिक रंगभमीच्या रूपातला महाराष्ट्राचा नाट्याविष्कार प्रथम १८४३ त विष्णुदास भाव्यांनी जन्मास घातला. लिखित नाट्यप्रबंधाचा प्रयोग १८६१–६२ पासून सुरू झाला. पुढची बुकिश नाटके. १८४२ त जगन्नाथ शंकर शेटांनी मुंबईत पहिले देशी नाटकगृह उभारले. १८५५ त "अमरचंद वाडीकर" ही नाट्यसंस्था मुंबईत जन्मली. १८८० त किर्लोस्करांच्या शाकुंतलाने रंगभूमीवर नवे युग प्रवर्तित केले. ८ जुलै १९२१ रोजी गंधर्व व ललितकलादर्श यानी टिळक स्वराज्य फंडासाठी केलेला मानापमानाचा अपूर्व संयुक्त प्रयोग हा किर्लोस्कर युगातील मराठी रंगभूमीच्या यशोवैभवाचा परमोच्च बिंदु. तेथून हळूहळू उतरत्या कलेला आरंभ झाला. १९३२ त नाट्यमन्वंतराचे नवतंत्राचे "आंधळयाची शाळा" रंगभूमीवर आल. पाश्चिमात्य देशातही लिटल थिएटर्स, कॉम्युनिटि थिएटर्स ह्यांच्या द्वारा १९२० ते ३० च्या काळात रंगभूमी जगविण्याचे असेच प्रयत्न करण्यात आले होते. १९३० ते ३५ च्या दरम्यान प्रमुख मराठी नाट्यसंस्था मृत्युपंथाला लागल्या. १९४१ त रांगणेकरांचे नाट्यनिकेतन स्थापन झाले. १९४३ सांगलीला झालेल्या रंगभूमीच्या शतसांवत्सरिक महोत्सवानंतर हळूहळू नव्या जीवनाची काही चैतन्यलक्षणे पुनः नव्याने दिसू लागली आहेत. आधुनिक महाराष्ट्राच्या जीवनातील राजकीय, सामाजिक व सांस्कृतिक अंगांच्या पोषणांत मराठी रंगभूमी, नाट्यकला व नाट्यवाङ्मय यांचा वाटा निःसंशय फार मोठा आहे.

चित्रपट

भारतीय चित्रपटकला व व्यवसाय ह्यांचे आद्यप्रवर्तक दादासाहेब फाळके हे महाराष्ट्रातलेच. एस्. एन्. पाटणकर, अनन्तराव मिस्त्री, बाबुराव पेन्टर, हे आद्य महाराष्ट्रीय चित्रपट निर्माते. व्ही शांताराम, मास्टर विनायक, भालजी पेंढारकर, प्र. के. अत्रे, पार्श्वनाथ आळतेकर, विश्राम बेडेकर, पु. ल. देशपान्डे, राजा परांजपे, माडगूळकर बन्धु, सुधीर फडके, अशी कितीतरी नांवे चित्रपट क्षेत्रातल्या महाराष्ट्राच्या कर्तबगारीचे स्मरण करून देतात. आर्थिक साधने व प्रदर्शनक्षेत्र मर्यादित असले तरीही मराठी चित्रपटाचा कलात्मक दर्जा नेहमीच उच्च राहत आला आहे. संस्कृती व कला ह्यांच्या निरामय विकासासाठी आवश्यक असलेली शांतता, स्थैर्य व समृद्धी यादवसत्तेच्या पतनानन्तर गेल्या ७ शतकांत विविध राजकीय उलाढालीत नित्य व्यग्र असलेल्या महाराष्ट्रांत सातत्याने कधी नांदली नाहीत. परन्तु परिस्थितीच्या ह्या प्रतिकूलतेतही कलेच्या व संस्कृतीच्या क्षेत्रांत आपल्या अस्मितेने संस्कारित केलेले जे काही स्वत्व व सत्व महाराष्ट्राने प्रगट केले व जतन केले, ते निःसंशय अभिमानास्पद आहे. मात्र अर्थ व काम ह्या दोन पुरुषार्थावर जगणाऱ्या कलांनी धर्म व मोक्ष ह्यांच्या मर्यादेत नांदले पाहिजे. एरव्ही पुरुषार्थशून्य समाजाच्या अंध कलासक्तीचे पर्यवसान विलासीपणात होऊन ते समाजनाशाला कारणीभूत होते. कलाविलास ही जीवनाच्या ताटांतली चटणी आहे, मुख्यान्न नव्हे. महाराष्ट्राच्या कला जीवनाच्या इतिहासांतील यादवसत्तेच्या पतनाध्यायाने शिकविलेला एवढा धडा 'मऱ्हाटा विवेका' ने आपण नीट समजून घेतला तरच महाराष्ट्र संस्कृतीच्या निरामय विकासाला पोषक होईल. अशाप्रकारे आपल्या पूर्वजांनी आपल्यापर्यंत पोचविलेले हे कलाधन आपण साक्षेपाने संवर्धू शकू.

–(नागपूर आकाशवाणीच्या सौजन्याने)

प्रा. मे. पुं. रेगे

ॲरिस्टॉटलचे संविधानशास्त्र : ३ :

४. संविधानांची व्यवस्था

कोणत्याही निगामी व्यवस्थेमध्ये (Deductive system) कित्येक आदिविधानांपासून, (Axioms Primitive Propositions) स्वीकारलेल्या अनुमान-नियमांनुसार (Rules of Inference) विधाने सिद्ध करण्यांत आलेली असतात. अशा सिद्ध करण्यात आलेल्या विधानांना त्या व्यवस्थेचे सिद्धान्त (Theorems) म्हणतात. एखाद्या व्यवस्थेची आदिविधाने असलेली विधाने त्या व्यवस्थेमध्ये सिद्ध करता येत नाहीत. कारण एखादे विधान एखाद्या व्यवस्थेमध्ये सिद्ध करणे म्हणजे ते विधान त्या व्यवस्थेच्या आदिविधानांपासून, त्या व्यवस्थेच्या अनुमान-नियमांनुसार निष्पन्न होते हे दाखवून देणे. तेव्हा आदिविधाने सिद्ध करायचीच झाली तर तीं आदिविधानांपासून-म्ह० स्वतःपासून सिद्ध करावी लागतील आणि असे करण्यात हशील नाही हे उघड आहे. आदिविधाने व त्यांच्यापासून अनुमाननियमांनुसार परंपरेने निष्पन्न होणारे सिद्धान्त अशी निगामी व्यवस्थेची घटना असते. एखाद्या निगामी व्यवस्थेत सामावलेले सिद्धान्त ज्या आदिविधानांपासून सिद्ध करण्यात येतात त्या आदिविधानांची, त्या व्यवस्थेच्या बुडाशी असलेल्या आदिविधानांची, संख्या शक्य तितकी कमी करण्याचा प्रयत्न नेहमी करण्यात येत असतो. कमीत कमी आदिविधानांपासून जर एखाद्या व्यवस्थेचे सर्व सिद्धान्त उपलब्ध करण्यात आले तर त्या निगामी व्यवस्थेची बांधणी सुरेख झाली असे समजतात.

वास्तविक सर्व प्रमाण (valid) संविधानांची अशी निगामी बांधणी करणे हे ॲरिस्टॉटलचे उद्दिष्ट आहे. संविधानांमध्ये पूर्ण संविधाने आणि अपूर्ण संविधाने असा भेद त्याने केला आहे आणि ह्या भेदाचे स्वरूप एखाद्या निगामी व्यवस्थेची आदिविधाने आणि सिद्धान्त ह्यांतील भेदाप्रमाणेच आहे. "ज्या संविधानाची आवश्यकता दाखवून देण्यासाठी (म्ह० ज्या संविधानाची पक्षविधाने (premises) आणि निष्कर्ष ह्यांच्यात आवश्यक संबंध आहे हे दाखवून देण्यासाठी) इतर कोणत्याही गोष्टींची आवश्यकता नसते, त्या संविधानाला मी पूर्ण संविधान म्हणतो. (ज्या संविधानाचे तार्किक प्रामाण्य सिद्ध करण्यासाठी) त्या संविधानाच्या पक्षविधानात न मांडलेल्या, पण (ह्या पक्षविधानातील पदसंबंधांपासून) आवश्यकतेने निष्पन्न होणाऱ्या इतर एक किंवा अधिक घटकांची जरूरी असते, ते संविधान अपूर्ण असते असे ॲरिस्टॉटलने म्हटले आहे. (An. pr. i. 1,24b22) ह्या वाक्याचा अर्थ स्पष्ट केला पाहिजे. पूर्ण संविधानांचे तार्किक प्रामाण्य उघड दिसते. ती स्वतःप्रमाण असतात. (self-evident) म्हणजे अशा संविधानाच्या पक्षविधानात आणि निष्कर्षात जो संबंध असतो तो तार्किक दृष्ट्या आवश्यक आहे (logically necessary) हे उघड दिसते. पूर्ण संविधाने सिद्ध करणे आवश्यकही नसते आणि शक्यही नसते. सर्व विधाने सिद्ध करता येत नाहीत हे ॲरिस्टॉटलला माहीत होते. "सर्व ज्ञान सिद्ध करता येते असा आपला सिद्धांत नाही; उलट अव्यवहित (immediate) विधानांचे ज्ञान सिद्धिकरणावर (demoustration) अवलंबून नसते." (An. post. i. 3. 72b 18.) ह्याच्या उलट ॲरिस्टॉटल ज्यांना अपूर्ण संविधाने म्हणतो तीं स्वतःसिद्ध नसतात. तीं सिद्ध करावी लागतात. त्यांची पक्षविधाने आणि निष्कर्ष ह्यांच्यात आवश्यक संबंध आहे हे दाखवून द्यावे लागते. अशा एखाद्या संविधानाच्या पक्षविधानांपासून निष्पन्न होणाऱ्या इतर काही विधानांच्या साहाय्याने ते संविधान सिद्ध करावे लागते.

परंतु येथे एक अडचण उद्भवते. ॲरिस्टॉटलच्या मताप्रमाणे संविधान हे विधाने सिद्ध करण्याचे एकमेव साधन आहे. त्याच्या म्हणण्याप्रमाणे 'ख कच्या अंगी





आहे ' अशा प्रकारचे एखादे विधान सिद्ध करायचे झाल्यास एक मध्यम-पद अस्तित्वात असणे आवश्यक आहे. म्हणजे ज्यांच्यात ह्या मध्यमपदाचा क आणि ख ह्या दोन पदांशी संबंध जोडलेला आहे अशी दोन विधाने उपलब्ध असली पाहिजेत. मग ही विधाने जर एखाद्या प्रमाण संविधानाची पक्षविधाने असतील व खरी असतील तर त्यांच्यापासून ' ख कच्या अंगी आहे ' हे विधान सिद्ध होईल. एखादे विधान जर खरे म्हणून माहीत असेल पण ते सिद्ध करायला अशा प्रकारचे मध्यम पद जर उपलब्ध नसेल तर त्या विधानाला अव्यवहित विधान असे ॲरिस्टॉटल म्हणतो; अशी विधाने म्हणजे मूलभूत सत्ये (basic truths) होत. (An post i, 23, 84b 19) त्याचप्रमाणे, प्रत्येक सिद्धीकरण आणि प्रत्येक संविधान ...... तीन संविधान-आकृतींना अनुसरूनच करण्यात आले पाहिजे, असेही ॲरिस्टॉटलने म्हटले आहे. (An pr i, 23, 41b 1) ह्या उताऱ्यांवरून संविधान हे सिद्धीकरणाचे एकमेव साधन आहे अशी ॲरिस्टॉटलची कल्पना होती असे दिसते. आता संविधानांची निगामी व्यवस्था लावायची तर कित्येक आदिविधानांपासून पायरीपायरीने ही संविधाने सिद्ध करून दाखविली पाहिजेत. परंतु ॲरिस्टॉटलच्या मताप्रमाणे ही गोष्ट अशक्य ठरेल. कारण कोणत्याही संविधानाचा निष्कर्ष म्हणून एखादे संविधान सिद्ध करता येणार नाही. कोणत्याही संविधानाचा निष्कर्ष नेहमी एक केवल विधान (categorical proposition) असते; त्या संविधानाच्या मध्यमपदामार्फत इतर दोन पदांचा परस्परांशी संबंध ह्या निष्कर्षात जोडलेला असतो; व म्हणून हा निष्कर्ष म्हणजे एक केवल विधान असते. ह्याच्या उलट, कोणतेही संविधान म्हणजे एक सोपाधिक विधान (hypothetical किंवा implicative proposition) असते. ज्याच्यात दोन पदांचा परस्पराशी संबंध जोडलेला आहे असे केवल विधान ते नसते. अर्थात, कोणतही संविधान एखाद्या संविधानाचा निष्कर्ष म्हणून सिद्ध होऊ शकत नाही. आणि विधाने सिद्ध करण्याचे संविधान हे जर एकमेव साधन असेल तर कोणतेही संविधान सिद्ध करता येणार नाही. अर्थात, संविधानांचे निगामी व्यवस्थेमध्ये व्यवस्थापन करता येणार नाही. ॲरिस्टॉटलला ह्या परिस्थितीची अंधुक जाणीव होती. त्यामुळे आपल्या संविधान-व्यवस्थेचे, वेगवेगळ्या संविधानांच्या परस्परांशी असलेल्या संबंधांचे वर्णन करताना एखाद्या निगामी व्यवस्थेच्या घटनेचे वर्णन करताना आवश्यक व अनुरूप ठरेल अशी परिभाषा वापरलेली नाही. आपल्या संविधानव्यवस्थेचे वर्णन करताना ' आदि-विधान ', ' सिद्धांत ', ' सिद्धि ' हे शब्दप्रयोग तो वापरीत नाही; तर ' पूर्ण आकृति ', ' अपूर्ण आकृति ', ' आकृत्यंतरण ' असे शब्दप्रयोग तो वापरतो.

ॲरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्रांतील उणीव

ॲरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्रामध्ये एक महत्त्वाची, मूलभूत स्वरूपाची, उणीव आहे. त्यामुळे संविधानांचे निगामी व्यवस्थेमध्ये व्यवस्थापन करण्याचे आपले उद्दिष्ट तो पार पाडू शकला नाही. किंबहुना, ह्या उद्दिष्टाचे खरे स्वरूप स्पष्टपणे त्याच्या ध्यानी येऊ शकले नाही. पदांचे तर्कशास्त्र (logic of terms) त्याने आपल्या प्रतिभेने निर्माण केले व विकसित केले; पण त्याला आधारभूत असलेले असे विधानांचे तर्कशास्त्र (logic of propositions) त्याने निर्माण केले नाही. पण विधानांचे तर्कशास्त्र पुरेशा विकसित स्वरूपात हाताशी असल्याशिवाय पदांच्या तर्कशास्त्राची व्यवस्था लावता येणार नाही. तर्कशास्त्राच्या ह्या दोन शास्त्रांचे स्वरूप आणि त्यांच्यातील भेद अशा रीतीने स्पष्ट करता येईल. पुढील विधान पहा:

जर सर्व मानव मर्त्य आहेत आणि सर्व ग्रीक मानव आहेत तर सर्व ग्रीक मर्त्य आहेत. (१)

(१) हे विधान सत्य आहे आणि विशेष म्हणजे त्याची सत्यता तार्किक, तर्काधिष्ठित आहे. (logical truth) ह्याचा अर्थ असा सांगता येईल. (१) मधील मूर्त पदांऐवजी जर चरचिन्हांची योजना आपण केली तर पुढील विधान-रूप उपलब्ध होते.

जर सर्व ख ग आहेत आणि सर्व क ख आहेत तर सर्व क ग आहेत. (२)

(२) हे विधान-रूप तार्किक दृष्ट्या प्रमाण आहे. कारण ते एक ' सार्वत्रिक सत्य ' आहे; म्हणजे त्यातील चर-चिन्हांऐवजी कोणत्याही मूर्तपदांची योजना केली तर उपलब्ध होणारे विधान नेहमी खरे





असते. (२) हे (१) चे रूप आहे; आणि ते तार्किक दृष्ट्या प्रमाण असल्यामुळे (१) ह्या विधानाचे सत्य तर्काधिष्ठित आहे. शिवाय, (२) चे तार्किक प्रामाण्य 'सर्व ... आहेत' ह्या शब्दप्रयोगाने दोन पदांमधील जो संबंध व्यक्त होतो त्याच्या तार्किक धर्मांवर (logical properties) अवलंबून आहे. ह्यामुळेच (२) मध्ये कोणतीही विवक्षित पदे आलेली नाहीत. (२) चे प्रामाण्य कोणत्याही विवक्षित मूर्त पदांवर, त्यानी निर्दिष्ट होणाऱ्या वस्तूंवर, त्यांच्या गुणधर्मांवर अवलंबून नाही; तर 'सर्व ... आहेत' ह्या शब्दप्रयोगाने व्यक्त होणाऱ्या (पदातील) संबंधावर ते अवलंबून आहे. आता ॲरिस्टॉटलच्या संविधानशास्त्राचे स्वरूप असे आहे : 'सर्व ... आहेत' 'कुणीही ... नाही', 'काही ... आहेत', 'काही ... नाहीत' ह्या शब्दप्रयोगानी व्यक्त होणाऱ्या (पदातील) संबंधांवर ज्यांचे तार्किक प्रामाण्य आधारले आहे अशा सर्व प्रमाण विधान–रूपांचा शोध लावणे, आणि अशा विधान–रूपांचे परस्परसंबंध निश्चित करणे हे संविधानशास्त्राचे उद्दिष्ट आहे. अशा ह्या प्रमाण विधान–रूपातून 'पदांचे तर्कशास्त्र' आकार घेते.

परंतु, पुढील विधान घ्या :

जर (जर सॉक्रेटिस मानव आहे तर सॉक्रेटिस मर्त्य आहे) तर (जर सॉक्रेटिस मर्त्य नाही तर सॉक्रेटिस मानव नाही) (३)

(३) हे विधान सुद्धा एक तार्किक सत्य आहे. ही गोष्ट अशा रीतीने दाखविता येईल. (३) मधील विधानांऐवजी जर आपण चरचिन्हे योजिली तर (३) चे रूप कोणते ? 'सॉक्रेटिस मानव आहे' ह्या विधानाबद्दल 'र', आणि 'सॉक्रेटिस मर्त्य आहे' ह्या विधानाबद्दल 'ल' ही अक्षरे योजू या. 'सॉक्रेटिस मानव नाही' ह्या विधानाने 'सॉक्रेटिस मानव आहे' हे विधान नाकारले आहे. तेव्हा ते विधान 'न-र' ह्या चिन्हाने निर्दिष्ट होईल; त्याचप्रमाणे 'सॉक्रेटिस मर्त्य नाही' हे विधान 'न-ल'ने निर्दिष्ट होईल. तर मग (३) चे रूप पुढे दिल्याप्रमाणे ठरेल :

जर (जर र तर ल) तर (जर न-ल तर न-र) (४)

आता (४) हे विधान-रूप सुद्धा एक तार्किक सत्य आहे. ही गोष्ट (४) मध्ये चरचिन्हांऐवजी कोणत्याही मूर्त विधानांची योजना केली असता प्राप्त होणारे प्रत्येक विधान खरे ठरतेच, ह्यावरून दिसून येते. पण (४) चे तार्किक प्रामाण्य 'जर-तर-' आणि '- नाही' ह्या शब्दप्रयोगांनी विधानांमधील जे संबंध व्यक्त होतात त्यांच्या तार्किक धर्मांवर अवलंबून आहे. ह्या दोन संयोजकांप्रमाणेच 'आणि', 'जर-तर आणि तरच-' (If and only if) इ. अनेक विधान-संयोजके आहेत. ह्या विधान-संयोजकांच्या तार्किक गुणधर्मांवर ज्यांचे प्रामाण्य आधारलेले आहे अशा प्रमाण विधान-रूपांचा शोध लावणे, त्यांची रचना करणे, ही कामगिरी तर्कशास्त्राची जी शाखा करते तिला 'विधान-गणित' (propositional calculus) म्हणू या. विधान-गणित म्हणजे विधानांमधील संबंधांच्या तार्किक गुणधर्मांवर आधारलेल्या प्रमाण विधान-रूपातून आकार घेणारे विधानांचे तर्कशास्त्र.

दोन शाखातील पौर्वापर्य

आता पदांचे तर्कशास्त्र आणि विधानांचे तर्कशास्त्र ह्या तर्कशास्त्राच्या दोन स्वतंत्र शाखा आहेत की त्यांच्यात काही पौर्वापर्य आहे ? ह्या दोन शाखांपैकी एखादी शाखा अधिक मूलभूत आहे काय ? ह्या प्रश्नाचे उत्तर असे देता येईल : समजा, आपल्याला संविधानांची-पदातील संबंधांवर आधारलेल्या प्रमाण विधान-रूपांची व्यवस्था लावायची आहे. तर कित्येक संविधानांचा आदिविधाने म्हणून आपल्याला स्वीकार करावा लागेल. आणि त्यांच्यापासून इतर प्रमाण संविधाने सिद्ध करावी लागतील. आता, एखाद्या विधानापासून किंवा विधान–रूपापासून एखादे विधान किंवा विधानरूप सिद्ध करावयाचा एक प्रमाण मार्ग म्हणजे ते विधान किंवा विधानरूप ज्याचे पूर्वांग आहे आणि आपले इष्ट विधान किंवा विधानरूप ज्याचे उत्तरांग आहे असे व्यंजक विधान किंवा विधानरूप सिद्ध करणे. मग ज्या अर्थी आपले दिलेले विधान किंवा विधान–रूप खरे असते त्याअर्थी आपले इष्ट विधान किंवा विधान–रूपही खरे आहे हे सिद्ध होते. समजा, 'जर र आणि ल तर स' ह्या संविधानापासून 'जर प आणि क तर ट' हे संविधान सिद्ध करायचे आहे. तर एक मार्ग असा : त्यासाठी पुढील व्यंजक विधान सिद्ध करावे लागेल :





जर (जर र आणि ल तर स) तर (जर प आणि क तर ट) (५)

आता (५) च्या पूर्वांगाचा आपण खरे विधान म्हणून स्वीकार केला आहे. (एखाद्या विधानापासून दुसरे विधान सिद्ध करणे म्हणजे पहिले विधान खरे म्हणून स्वीकारून दुसरे विधान त्याच्यापासून निष्पन्न होते म्हणून स्वीकारणे.) तेव्हा विधानगणिताच्या विधि-संघात नियमाला (Modus pouens) अनुसरून (५) चे उत्तरांग, आपले इष्ट विधान सिद्ध होते. विधिसंघातनियम असा :

जर र तर ल (६)
र
————
∴ ल

तेव्हा संविधानांची व्यवस्था लावायची तर (५) सारख्या अनेक गुंतागुंतीच्या व्यंजक विधान–रूपांचा आधार घ्यावा लागेल.

सामान्यपणे असे म्हणता येईल की कोणत्याही विषयासंबंधीच्या (subject matter) विधानांची निगामी व्यवस्था आपल्याला लावायची तर कित्येक आदिविधाने स्वीकारून त्यांच्यापासून इतर विधाने सिद्ध करावी लागतील. अशा प्रकारच्या सिद्धीसाठी ' आणि ', ' जर-तर ', '– नाही ' इ. विधानसंयोजकांच्या धर्मांवर आधारलेल्या प्रमाण विधान-रूपांचा आधार घ्यावा लागेल. अशी प्रमाण 'जटिल' विधान –रूपे उपलब्ध करून देणे हे विधान–गणिताचे कार्य आहे. ह्या विवेचनावरून विधानगणित ही तर्कशास्त्राची मूलभूत, आणि कोणत्याही निगामी व्यवस्थेला आधारभूत अशी शाखा आहे हे दिसून येईल. विधान–गणित म्हणजे निगमनाची उपपत्तीच (Theory of Deduction) होय. विधान–गणिताकडे दुर्लक्ष केल्यामुळे ॲरिस्टॉटलची संविधान–व्यवस्था लंगडी राहिली आहे.

समजा, ॲरिस्टॉटलच्या सर्व प्रमाण संविधानांची व्यवस्था लावायची झाली तर कोणती आदिविधाने स्वीकारावी लागतील ? ॲरिस्टॉटलने पहिल्या आकृतीतील ' बार्बारा ' ' सेलारेन्त् ', ' दारिइ ' व ' फेरिओ ' ही संविधाने आदिविधाने–पूर्ण संविधाने–म्हणून स्वीकारली आहेत. (An. pr. i. 4 26b 29) परंतु 'दारिइ' आणि ' फेरिओ ' ह्या संविधानांचे ' आकृत्यंतरण ' त्याने ' बार्बारा ' आणि ' सेलारेन्त् ' ह्या संविधानांमध्ये केले आहे. ' सर्व संविधानांचे पहिल्या आकृतीतील सामान्य संविधानांमध्ये (म्हणजे ज्या संविधानांचे उत्तरांग एक सामान्य विधान आहे अशा संविधानामध्ये) आकृत्यंतरण करता येणे शक्य आहे. जी (संविधाने) दुसऱ्या आकृतीत असतात त्यांना ह्यांच्या (म्ह. पहिल्या आकृतीतील सामान्य संविधानांच्या) साहाय्याने पूर्ण रूप देता येते... पहिल्या आकृतीतील विशेष संविधाने स्वतःच पूर्ण असतात हे खरेच; पण त्यानाही दुसऱ्या आकृतीच्या साहाय्याने, अनिष्टापत्त्या आकृत्यंतरण (reduction per impossible) ह्या रीतीला अनुसरून सिद्ध करतां येते ..." (An. pr. i. 7 29b 1–7) ह्या उताऱ्याचा अर्थ स्पष्ट आहे. ॲरिस्टॉटल पहिल्या आकृतीतील ' सामान्य ' संविधानांपासून दुसऱ्या आकृतीतील संविधाने सिद्ध करतो आणि दुसऱ्या आकृतीतील संविधानांपासून पहिल्या आकृतीतील ' विशेष ' संविधाने सिद्ध करतो. तेव्हा पहिल्या आकृतीतील चारही संविधानाचा आदिविधाने – ' पूर्ण संविधाने ' – म्हणून स्वीकार करण्याची जरूरी नाही. पहिल्या आकृतीतील फक्त सामान्य संविधाने –' बार्बारा ' व ' सेलारेन्त् ' – आदिविधाने म्हणून स्वीकारली तर त्यांच्यापासून इतर सर्व प्रमाण संविधाने सिद्ध करता येतात हे ॲरिस्टॉटलने दाखवून दिले आहे. अशा रीतीने ' पूर्ण संविधानां'ची संख्या कमी करण्याचा ॲरिस्टॉटलने प्रयत्न करावा ही अर्थपूर्ण गोष्ट आहे. ह्याचा अथ असा होतो की निगामी व्यवस्थेच्या बांधणीत ' लाघव ' ह्या तत्वाचे महत्व – शक्य तितक्या कमी आदिविधानांपासून सर्व सिद्धांत निष्पन्न करण्याच्या उद्दिष्टाचे महत्व- ॲरिस्टॉटलने ओळखले होते.

' बार्बारा ' व ' सेलारेन्त् ' ही दोनच संविधाने आदिविधाने म्हणून स्वीकारतो खरी पण तेवढ्याने भागत नाही. कारण ह्या दोन संविधानांपासून इतर संविधाने सिद्ध करताना ॲरिस्टॉटल ' आ ', ' ए ' व ' इ ' ह्या विधान–रूपांच्या परिवर्तनाच्या नियमांचा उपयोग करतो, तेव्हा ह्या विधान-रूपांच्या परिवर्तन नियमांना सिद्ध तरी करून दाखविले पाहिजे किंवा





अनुक्रमणिका

त्यांचा आदिविधाने म्हणून स्वीकार तरी केला पाहिजे. आता 'इ' विधान-रूपाचा परिवर्तन-नियम इतर आदिविधानांपासून सिद्धांत म्हणून सिद्ध करता येतो. पण 'आ' आणि 'ए' ह्या विधान-रूपांच्या परिवर्तन-नियमांचा आदिविधाने म्हणून स्वीकार करणे आवश्यक आहे. आणखी एक मुद्दा उरतो. तादात्म्याच्या नियमाचा (Law of Identity) ॲरिस्टॉटलने स्पष्टपणे कुठेच उल्लेख केलेला नाही. पण तादात्म्य-नियम म्हणजे पदांच्या तर्कशास्त्रातील प्रमाण असे विधान-रूप आहे ह्यात शंका नाही. तादात्म्य नियम दोन प्रकारे, सामान्य आणि विशेष स्वरूपात, मांडता येईल: 'अ सर्व अच्या अंगी आहे' आणि 'अ काही अ च्या अंगी आहे.' ह्यांपैकी 'अ काही अ च्या अंगी आहे' हें विधान-रूप इतर आदिविधानांपासून सिद्ध करता येते. पण 'अ सर्व अच्या अंगी आहे' हें विधान-रूप असे सिद्ध करता येत नाही; त्याचा आदिविधान म्हणून स्वीकार करावा लागतो.

ॲरिस्टॉटीलिअन (पदांच्या) तर्कशास्त्रातील सर्व प्रमाण विधान-रूपें सिद्ध करण्यासाठी आवश्यक असलेल्या आदिविधानांची मालिका येथे संपली. आदिविधानांची ही सामग्री ॲरिस्टॉटलची सर्व व्यवस्था सिद्ध करण्यासाठीं पुरेशी आहे. परंतु ॲरिस्टॉटलला जरा बाजूला ठेवून ह्या प्रश्नाचा स्वतंत्र विचार करणे उद्‌बोधक ठरेल. विधान-गणितांतील प्रमाण विधान-रूपांचा आधार घेतला तर पुढील चार आदिविधानांपासून ॲरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्राचे सर्व सिद्धांत सिद्ध करता येतात हे दाखवून देता येईल :

अ सर्व अ च्या अंगी आहे.

अ काही अ च्या अंगी आहे.

जर ग सर्व खच्या अंगी आहे आणि ख सर्व कच्या अंगी आहे तर ग सर्व क च्या अंगी आहे.

— (बार्बारा)

जर ग सर्व ख च्या अंगी आहे आणि क काही खच्या अंगी आहे तर ग काही क च्या अंगी आहे.

— (दातिसि)

ह्या आदिनियमांच्या संख्येत आणखी घट करता येणार नाही. ह्या संदर्भात एक गोष्ट स्पष्ट करणे आवश्यक आहे. ती ही की ॲरिस्टॉटलच्या मताप्रमाणे 'सर्व न कोऽपि' (Dictum de omui at nulls) हे तत्त्व म्हणजे सर्व संविधानात्मक अनुमानाचे (syllogistic inference) आधारतत्त्व होते असे जे सर्वसाधारणपणे मानले जाते ते पूर्णपणे चूक आहे.

ह्या तत्त्वापासून काय सिद्ध होत असेल ते होवो; पण संविधाने त्याच्यापासून सिद्ध करता येणार नाहीत. शिवाय ॲरिस्टॉटलने हे तत्त्व कुठेही मांडलेले नाही. अनेकदा ॲरिस्टॉटलच्या पुढील वाक्यांमध्ये हे तत्त्व मांडण्यात आले आहे असे समजले जाते. "एका पदाचा दुसऱ्या पदामध्ये पूर्णपणे समावेश होत असणे म्हणजे ह्या दुसऱ्या पदाचे सबंध पहिल्या पदाविषयी विधेयन करता येणे. आणि एका पदाचे दुसऱ्या सबंध पदाविषयी विधेयन करता येते असे आपण म्हणतो तेव्हा ज्याच्याविषयी ह्या पहिल्या पदाचे विधेयन करता येत नाही असे उद्देश्यपदाचे एकही उदाहरण नसते. 'कुणाविषयीही विधेयन करता येत नाही' ह्याचा अर्थही असाच घेतला पाहिजे" (An. pr. 1 i. 24b. 28) पण ह्या वाक्यात Dictum de Omuiet Nullo हे तत्त्व मांडलेले नाही तर 'सबंध पदाविषयी विधेयन करणे' ह्या शब्दप्रयोगाचा अर्थ स्पष्ट केला आहे. आणि इतरत्र कोठेही हे तत्त्व ॲरिस्टॉटलच्या लिखाणात आढळत नाही. वर दिलेले दोन तादात्म्यनियम आणि बार्बारा व दातिसि ह्या आदिविधानांपासून ॲरिस्टॉटलच्या तर्कशास्त्रांतील सर्व सिद्धांत सिद्ध करता येतात ही गोष्ट पुढे दाखवून देण्यात येईल.

सत्य, शिव, सुंदर

कोणताही समाज जिवंत असतो, प्रगतिपथावर असतो, तो काहीतरी जीवनमूल्याची जाणीव असते तोंपर्यंतच. ज्या समाजात सत्याची चाड नाही, सौंदर्याची अभिरुची नाही, शिवाचा शोध नाही, तो समाज किती दिवस टिकाव धरू शकणार? सत्य, शिव व सौंदर्य ही मूलभूत जीवनमूल्ये होत."

—डॉ. सुमंत मुरंजन





डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे

वैशेषिकांचे सात पदार्थ

महर्षि कणाद हा परमाणुवादाचा संस्थापक म्हणून प्रख्यात आहे. त्याचे वैशेषिक दर्शन हा तार्किक विश्लेषणकुशलतेचा एक उत्कृष्ट नमुना आहे. त्यात पदार्थविचार बराच सूक्ष्मतेने केला आहे. या सूक्ष्मतेचा थोडा परिचय येथे करून देण्याचा प्रयत्न करतो.

वैशेषिकांच्या मते द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष व समवाय या सहा पदार्थांत यच्चयावत विश्वाचा अन्तर्भाव होतो. पुढे पुढे या सहा पदार्थांच्या जोडीला अभाव हा सातवा पदार्थही मानण्यात आला.

द्रव्य

" क्रियागुणवत् समवायिकारणं द्रव्यम् । " म्हणजे ज्यात क्रिया व गुण राहतात व जे समवायिकारण होऊ शकते ते द्रव्य होय.

दोन अयुतसिद्ध पदार्थांच्या सम्बन्धाला समवाय म्हणतात. ज्या दोन पदार्थांपैकी एक दुसऱ्याच्या आश्रयाशिवाय राहू शकत नाही त्या दोन पदार्थांना अयुतसिद्ध* म्हणतात. घट मातीशिवाय राहू शकत नाही, पट तन्तूंशिवाय राहू शकत नाही, म्हणून घट व माती, पट व तन्तु या अयुतसिद्ध पदार्थांच्या जोड्या आहेत, व मातीचा घटाशी व तन्तूंचा पटाशी समवाय संबंध आहे. ज्या कारणाचा आपल्या कार्याशी समवाय संबंध असतो त्या कारणाला समवायिकारण म्हणतात. माती हे घटाचे समवायिकारण आहे. तसेच मातीत क्रिया व गुण असतात. माती फेकली जाऊ शकते, म्हणजे " फेकले जाणे " या क्रियेचा ती आधार होते. ती काळी वा पिवळी असते. काळेपणा व पिवळेपणा हे गुण आहेत. म्हणजे मातीत गुण असतात. एवं च माती समवायिकारण होऊ शकते व तिच्यात क्रिया व गुण असतात म्हणून माती हे द्रव्य आहे.

गुण

" द्रव्याश्रय्यगुणवान् संयोगविभागेष्वकारणमनपेक्षः " म्हणजे जे द्रव्यात राहतात, ज्यांच्यात गुण राहत नाहीत व जे संयोग व विभाग यांचे अनपेक्ष कारण होऊ शकत नाहीत, ते गुण होत.

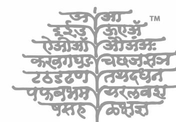
गुण द्रव्यात असतात. साखरेत गोडी व फुलात सुगन्ध असतो. पण गुणात गुण नसतात. साखर पांढरी असली तरी साखरेची गोडी पांढरी किंवा काळी नसते.

गुण द्रव्याश्रयी व निर्गुण असतात, एवढेच केवळ म्हटले तर गुणात व कर्मात काय भेद आहे हे स्पष्ट होणार नाही. साखर खाली पडते तेव्हा पडण्याचे कर्म (क्रिया) तिच्या आश्रयाने होते. हे कर्म गोड किंवा सुगंधी नसते, म्हणजे त्यात रसगंधादि गुण नसतात. तेव्हा गुणाप्रमाणे कर्म देखील द्रव्याश्रयी व निर्गुण असते.

गुणात व कर्मात मुख्य भेद हा आहे की कर्म संयोग व विभाग यांचे अनपेक्ष कारण असते. गुण हे संयोग व विभाग यांचे अनपेक्ष कारण नसतात. " स्वोत्पत्त्यनन्तरोत्पत्तिकानपेक्षत्वम् " म्हणजे स्वतःच्या उत्पत्तीनंतर उत्पन्न होणाऱ्या कार्यावर अवलंबून नसणे हे अनपेक्षतेचे लक्षण आहे. जेव्हा मी

---

* तावेवायुतसिद्धौ द्वौ विज्ञातव्यौ ययोर्द्वयोः ।
अनश्यदेकमपराश्रितमेवावतिष्ठते ॥





लिहिण्यासाठी लेखणी उचलतो तेव्हा माझ्या बोटांचा लेखणीशी संयोग व कलमदानाशी विभाग होतो. हे संयोग व विभाग माझ्या हाताने लेखणी उचलण्याचे जे कर्म केले त्यामुळे होतात. अर्थात कर्म हे संयोग व विभाग यांचे कारण आहे. हे कारण अनपेक्ष आहे, म्हणजे ते (कर्म) उत्पन्न झाल्यावर जो उत्तरदेशसंयोग उत्पन्न होतो त्याची त्याला अपेक्षा म्हणजे आवश्यकता नसते. हात जेव्हा एका ठिकाणाहून दुसऱ्या ठिकाणापर्यंत हलतो तेव्हा त्याचा पूर्वीच्या स्थानाशी विभाग व नंतरच्या स्थानाशी संयोग होतो. नंतरच्या स्थानाशी होणारा हा संयोग म्हणजेच उत्तरदेशसंयोग होय. कर्म सुरू राहण्यासाठी या उत्तरदेशसंयोगाची काही आवश्यकता नसते. हाताचे पुढे जाण्याचे कर्म सुरू राहिले तर हा उत्तरदेशसंयोगही नष्ट होईल, म्हणजे जे नंतरचे स्थान होते तेच पूर्वीचे स्थान होऊन जाईल. अर्थात कर्म सुरू राहण्यास ते सुरू झाल्यानंतर निर्माण झालेला उत्तरदेशसंयोग टिकून राहण्याची आवश्यकता नाही, म्हणून कर्माला संयोग व विभाग यांचे अनपेक्ष कारण म्हटले आहे.

पण गुण याप्रकारे अनपेक्ष कारण होऊ शकत नाहीत. जेव्हा माझ्या बोटांचा लेखणीशी संयोग होतो तेव्हा माझ्या हाताचाही लेखणीशी संयोग होतो. अर्थात् अङ्गुलीलेखनीसंयोग हा हस्तलेखनी-संयोगाचे कारण आहे. पण हे कारण अनपेक्ष नाही, कारण स्वतःनंतर उत्पन्न होणाऱ्या हस्तलेखनी संयोगाची त्याला अपेक्षा म्हणजे आवश्यकता आहे. जर नंतर उत्पन्न झालेला हस्तलेखनीसंयोग नष्ट झाला तर तत्पूर्वी उत्पन्न झालेला अङ्गुलीलेखनीसंयोग-देखील नष्ट होऊन जाईल.

कर्म

'एकद्रव्यमगुणं संयोगविभागेष्वनपेक्षकारणम्' म्हणजे जे एकाच द्रव्यात राहते, ज्यात गुण नसतात व जे संयोग व विभाग यांचे अनपेक्ष कारण असते ते कर्म होय.

कर्माची अनपेक्षकारणता व निर्गुणता यांचे विवेचन वर केलेच आहे. कर्म एकाच द्रव्यात राहू शकते, हे " गाय चालते " या वाक्यावरून स्पष्ट होते. गायीचा साकल्याने निर्देश झाल्याशिवाय गाय चालते असे म्हणता येणार नाही. गायीचे नुसते कान वा शेपूटच हलत असेल तर गाय चालते असे म्हणता येणार नाही. चालण्याची क्रिया सगळ्या व एकत्वरूपाने निर्दिष्ट केलेल्या गायीची असते.

द्रव्य, गुण व कर्म यांचे साधर्म्य

सात पदार्थांत द्रव्य, गुण व कर्म हे तीन एकमेकांशी अधिक सारखे आहेत. हे तिन्ही सत्, अनित्य, द्रव्यमान्, कार्य, कारण व सामान्यविशेष-वान् असतात. या तिघांनाही अस्तित्व आहे. त्यांचा नाश होऊ शकतो. द्रव्यात द्रव्य राहू शकते–जसे पाण्यांत विरघळलेली साखर. गुण व कर्म हीं द्रव्य-वान् म्हणजे द्रव्याशी समवेत असू शकतात–जसे गोडी साखरेत व भ्रमणाची क्रिया चाकात समवेत असते. माती हे द्रव्य घटाचे कारण, साखरेचा गोडी हा गुण चहाच्या गोडीचे कारण, व कासवाचे शरीर चोरण्याचे कर्म, त्याच्या शरीराच्या आकुंचनाचे कारण आहे. अर्थात द्रव्य, गुण व कर्म हीं तिन्ही कारणे असू शकतात. त्याचप्रमाणे घट हे द्रव्य मातीचे कार्य, त्याचा लाली हा गुण उष्णतेचे कार्य, व पावसाची पडणे हीं क्रिया पाण्याच्या गुरुत्वाचे कार्य आहे, यावरून द्रव्य, गुण व कर्म ही तिन्ही कार्ये होऊ शकतात हे स्पष्ट आहे. घट हे द्रव्य भाण्डी या सामान्य वर्गाचा विशेष आहे, गोडी हा गुण चव या सामान्यधर्माचा विशेष आहे व धावणे हे कर्म जाणे या सामान्य कर्माचा विशेष आहे. म्हणून द्रव्य, गुण व कर्म या तिघांचीही सामान्य व विशेष रूपे असतात हे स्पष्ट आहे.





या व्यवस्थेवर असा आक्षेप येतो की परमाणु द्रव्य असूनही नित्य आहे, मग द्रव्य अनित्य असते असा नियम कसा करतां येईल ?

या आक्षेपाला अवसर राहू नये म्हणून ध्वंसप्रतियोगिवृत्तिजातिमत्त्व म्हणजे अनित्य पदार्थांची जी जाती असते त्याच जातीचे असणे ही अनित्यतेची व्याख्या केली आहे. अनित्य पदार्थाची जी जाती असते तीच परमाणूंची असते. पृथ्वीच्या परमाणूत पृथ्वीत्व व जलाच्या परमाणूत जलत्व असते. परमाणु अनित्य नसले तरी अनित्य पदार्थांशी समानजातिक आहेत.

द्रव्य, गुण व कर्म या तिघांचेही कारण द्रव्य असू शकते. घटाचे समवायी कारण माती हे द्रव्य आहे. घट्टपणा, लाली वगैरे मातीच्या गुणांचे देखील माती हेच समवायी कारण असते. त्याचप्रमाणे घट फिरतो तेव्हा त्यातली मातीही फिरते, अर्थात फिरण्याच्या कर्माचे माती हेच समवायी कारण असते.

वैधर्म्य

द्रव्य, गुण व कर्म यांचे साधर्म्य सांगितल्यावर त्यांचे वैधर्म्य सांगितले आहे. द्रव्य व गुण हे सजातीयारम्भक आहेत, म्हणजे द्रव्यापासून द्रव्य व गुणापासून गुण उत्पन्न होऊ शकतात. पाणी व साखर यांच्या मिश्रणाने गोड पाणी होते. आम्बट व गोड चवीच्या मिश्रणाने आम्बटगोड चव होते.

द्रव्य व गुण यातून जसे दुसरे द्रव्य व गुण होतात त्याप्रमाणे कर्मापासन कर्म होत नाही. कर्म दोन द्रव्यांचा विभाग करते. एका कर्माने असा विभाग झाल्यावर दुसरे कर्म विभाग कशाचा करणार ? बाणांत कर्म उत्पन्न झाल्याबरोबर तो दोरीपासून सुटतो, म्हणजे दोरीचा व बाणाचा विभाग होतो. बाणाच्या या कर्मापासून दुसरे कर्म निर्माण होते म्हटले तर हे दुसरे कर्म बाणाचा कोणत्या पदार्थापासून विभाग घडवून आणते, हे सांगता येणार नाही. दोरीच्या नंतरच्या स्थानापासून असे म्हटले तर बाणाचा दोरीपासून विभाग झाल्याबरोबर दोरीचा नंतरच्या स्थानाशी संयोग होतो, म्हणजे एका स्थानापासून निघणे व दुसऱ्या स्थानी पोचणे या क्रिया एकाच क्षणी होतात असे मानावे लागेल. सारांश, एक कर्म निर्माण झाल्यावर दुसरे त्याच्याचपासून निर्माण होऊ शकणार नाही, त्याला दुसरा संयोग निर्माण व्हायची वाट पाहावी लागेल. म्हणूनच "कर्म कर्मसाध्यं न विद्यते" असे वैशेषिकसूत्र म्हणते.

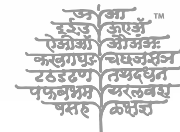
द्रव्यें आपल्या कारणाचा वा कार्याचा बाध करू शकत नाही, गुण दोघांचाही बाध करू शकतात, कर्माचा नाश स्वतःच्या कार्याने होतो, द्रव्याचा याप्रकारे आपल्या कार्याने नाश होत नाही, असे द्रव्यगुणकर्मांचे पुढे वैधर्म्य सांगितल आहे.

घट हे मातीचे कार्य आहे. हे कार्य उत्पन्न झाल्यावर माती त्याचा बाध करीत नाही. पण एक शब्द उत्पन्न झाल्यावर लगेच दुसरा उत्पन्न झाला तर तो त्याचा बाध करतो, म्हणजे त्याला दाबू पाहतो. ज्या खोलीत प्रतिध्वनी उठतात तेथे बोलणे नीट ऐकू येत नाही, कारण प्रतिध्वनीरूप कार्याने त्याचे कारण जो मूळ ध्वनी तो बाधित होतो. याचप्रकारे प्रतिध्वनी उठल्यावरही मूळ ध्वनी सुरू राहिला तर तो प्रतिध्वनी देखील नीट ऐकू येत नाही. याप्रकारे कारणरूप मूळ ध्वनीने कार्यरूप प्रतिध्वनी बाधित होतो.

कर्माचा स्वतःच्या कार्याने नाश होतो. गाय जेव्हा "अ" या स्थानापासून "ब" या स्थानापर्यंत जाते तेव्हा या चालण्याने गाईचा "ब" या स्थानाशी संयोग होतो. हा संयोग "ब" वर जाणे या कर्माचे कार्य आहे. हे कार्य उत्पन्न झाल्याबरोबर त्या कर्माचा नाश होतो, म्हणजे "ब" वर पोचल्याबरोबर "ब" वर जाण्याची क्रिया संपते.

द्रव्य, गुण व कर्म या तिघांचेही द्रव्य हे समवायीकारण होऊ शकते. माती हे द्रव्य घट या

अनुक्रमणिका





द्रव्याचे कारण होते. घटाच्या गुणांचे घट हे कारण आहे. घट जेव्हा फिरतो तेव्हा फिरण्याच्या कर्माचे घट हे द्रव्यच कारण असते.

गुण, द्रव्यगुणकर्मांचे असमवायीकारण होऊ शकतात. तंतुसयोग हा गुण पटाचे असमवायीकारण आहे. तंतूचा रंग हा गुण पटाच्या रंग या गुणाचे असमवायी कारण आहे. तंतु लाल असतील तर पटही लाल होतो. दगड हातातून सुटला की खाली पडतो. दगडाचा गुरुत्व हा गुण खाली पडणे या कर्माचे असमवायी कारण असते.

कधी कधी संयोग, विभाग व वेग यांचे कर्म हेच एक कारण असते. बाणाचे कर्म, धनुष्य, दोरी वगैरे सर्वांशी विभाग घडवून आणून, त्यांच्या नंतरच्या स्थानाशी संयोग घडवून आणते. वेग म्हणजे momentum असा अर्थ असावा. फिरता पंखा खटका बंद केला तरी फिरतच राहतो, कारण एकदा त्यांत क्रिया उत्पन्न झाली की ती सुरू राहण्याची प्रवृत्ती तिच्यात येते. या प्रवृत्तीलाच momentum वा वेग म्हटले म्हणजे वेग कर्मापासून उत्पन्न होतो या विधानाचा अर्थ स्पष्ट होतो.

कर्म द्रव्याचे कारण मानलेले नाही. तंतुसंयोग उत्पन्न झाल्यावर तंतूंना जवळ आणणारे कर्म नष्ट होते, फक्त तंतुसंयोग उरतो. म्हणून तंतुसंयोगालाच फक्त पटाचे कारण मानले आहे. नष्ट झालेल्या कर्माला पटाचे कारण मानलेले नाही.

द्वित्व, संयोग वगैरे गुण अनेक पदार्थांत समवेत असतात. दोन हातात मिळून द्वित्व राहते, संयोग एकाहून अधिक पदार्थांचाच होऊ शकतो.

पण कर्म याप्रमाणे अनेक द्रव्यात समवेत होऊ शकत नाही. “ चाक फिरते ” या वाक्यात फिरणे हे कर्म चाक या एकाच वस्तूचे आहे, असा निर्देश होतो. “ चाके फिरतात ” असे म्हटल्याने प्रत्येक चाकाचे फिरणे वेगळे आहे असे द्योतित होते. सर्व चाके मिळून फिरण्याचे एकच कर्म करीत नाहीत.

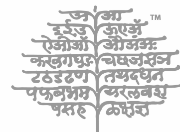
सामान्य

ज्या पदार्थांना कंबु (गोलाई), ग्रीवा (मान) वगैरे असते ते सर्व एका जातीचे घट या नांवाचे पदार्थ आहेत अशी बुद्धि होते. त्याचप्रमाणे ज्यांच्या गळ्याखाली मासाची पोळी म्हणजे सास्ना लोंबत असते ते सर्व एका जातीचे गौ या शब्दाने द्योतित होणारे पदार्थ आहेत अशी बुद्धि होते. वेगवेगळे पदार्थ पाहून ही एकत्वाची अनुवृत्त बुद्धि कशी होते याची उपपत्ति लावण्यासाठी घटत्व, गोत्व, वगैरे सामान्ये मानली पाहिजेत. निरनिराळ्या घटात घटत्व हा साधारण धर्म असतो म्हणून ते सर्व एका जातीचे भासतात. सामान्य याप्रमाणे अनेक पदार्थांत राहते. एका घटाचा नाश झाल्याने घटत्व या सामान्याचा नाश होत नाही, म्हणून ते नित्य आहे. ते अनेक पदार्थांत असले तरी स्वतः एकच असते. फलतः नित्य, एक व अनेकानुगत असे सामान्याचे लक्षण ठरते. (नित्यमेकमनेकानुगतं सामान्यम्)

यावर बौद्धांचे आक्षेप पुढीलप्रमाणे आहेत:—

जेव्हा घट उत्पन्न होतो तेव्हा त्यांत घटत्व कुठून येते ? ज्या स्थळी घट उत्पन्न होतो, त्या स्थळी पूर्वीपासूनच घटत्व असते असे म्हणता येत नाही. नाहीतर त्या स्थळी घटत्व आहे म्हणून त्या स्थळालाच घट म्हणावे लागेल ! घटाबरोबरच घटत्व निर्माण होते असेही म्हणता येत नाही. कारण घटत्व नित्य आहे, ते उत्पन्नही होत नाही व नष्टही पावत नाही. बरे घट निर्माण झाल्याबरोबर दुसरीकडे असलेले घटत्व धावत येऊन त्याला चिकटते असेही म्हणता येत नाही. घटत्व येण्याजाण्याची क्रिया करू शकत नाही.

घटात घटत्व कसे येते, या बिनतोड प्रश्नाची चर्चा सोडली तरी एकच घटत्व अनेक घटात कसे राहू शकते ही अडचण उरतेच. एका घटात सारे घटत्व असले तर दुसऱ्या घटात घटत्वच उरणार





अनुक्रमणिका

नाही. घटत्वाचा एखादा अंशच एका घटात राहतो असे म्हटले तर कोणताही घट पूर्णांशाने घट नाही, त्याचे घटत्व अर्धवटच आहे असे म्हणावे लागेल.

घटत्व, पटत्व, वगैरे सामान्यांची कल्पना अशी घोटाळयाची आहे. खालील श्लोकात हाच भाव आला आहे.

न याति न च तत्रासीन्न चोत्पन्नं न चांशवत्।
जहाति पूर्वं नाधारमहो व्यसनसन्ततिः ॥

"तुमचे सामान्य कुठून येत नाही किंवा येण्यापूर्वीचे स्थानही सोडत नाही. तिथेच होते म्हणावे तरी सोय नाही. ते उत्पन्नही होत नाही वा त्याचे भागही पडू शकत नाहीत. एकूण हे बाळ चांगलेच गोत्यात आणणारे आहे."

बौद्धांच्या या हल्ल्याला वैशेषिक पुढीलप्रमाणे उत्तर देतात :

सामान्य सर्वत्र असते. जिथे घट उत्पन्न होतो तिथे घट उत्पन्न होण्याच्या पूर्वी देखील घटत्व असते. असे असूनही त्या स्थळाला घट म्हणत नाहीत. कारण त्या स्थळात घटत्व समवायसंबंधाने नसते. ज्या द्रव्याशी घटत्वाचा समवायसंबंध असतो त्यालाच घट म्हणतात. रंग, गंध वगैरे गुण कालाच्या बाहेर राहत नाहीत, ते कालसंबद्धच आहेत. असे असून देखील कालाला कणी रंगीत वा सुगन्धी म्हणत नाही. कारण रंग वा गंध याचा कालाशी समवायसंबंध नसतो.

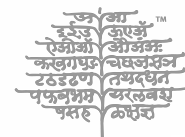
घटत्व एका घटात पूर्णत्वाने राहते की अपूर्णत्वाने हा प्रश्न निरर्थक आहे. कारण ज्या पदार्थाचे भाग होतात त्यालाच पूर्ण वा अपूर्ण म्हणता येईल. सामान्याचे भाग पडू शकत नाहीत. ते निरंश आहे, म्हणून एका घटात पूर्ण घटत्व राहते की अर्धे असे विचारणे अप्रयोजक आहे. माझ्याजवळ दोन पेन्सिली आहेत. अर्थात मी दोन पेन्सिलीचा मालक आहे. पण बौद्धांच्या प्रमाणे विचार केला तर या साध्या विधानावरही पुढील आक्षेप घेता येईल. "तुम्ही एका पेन्सिलीचे पूर्ण मालक आहात की अर्धे ? जर एका पेन्सिलीचे पूर्ण मालक असाल तर तुम्ही दुसऱ्या पेन्सिलीचे मालक असू शकणार नाही. जर एका पेन्सिलीचे अर्धेच मालक असाल तर ती पेन्सिल पूर्णपणे तुमची आहे असे म्हणता येणार नाही !"

विशेष

"अ" हा घट आहे, "ब" हा घट आहे, या अनुवृत्तबुद्धीचा आधार सामान्य आहे, त्याचप्रमाणे "घट हा पट नाही", "हा घट त्या घटासारखा नाही" अशा व्यावृत्तबुद्धीचा जो आधार त्यालाच विशेष म्हणतात. घट, पट वगैरे विशेष अन्तिम नाहीत, कारण घट व पट अनेक असतात. "घट" हा भाण्डी या जातीचा विशेष असला तरी घटाच्या उपप्रकारांच्या तुलनेने सामान्यच आहे. पण आकाश, काल वगैरे द्रव्ये हे अन्तिम विशेष आहेत. कारण एकच आकाश व एकच काल आहे. जे एक व अद्वितीय आहे. त्याला अन्तिम विशेष म्हणणे योग्यच आहे.

वैशेषिक परमाणूंना देखील अन्तिम विशेष मानतात, पण याचे कारण परमाणु एक व अद्वितीय आहे हे नसून एका परमाणूचा दुसऱ्या परमाणूशी असणारा भेद स्वयंसिद्ध आहे हे होय. एका गायीचा दुसऱ्या गायीपेक्षा रंग वेगळा असेल, तिची चालण्याची ढब वेगळी असेल, तिची शिंगे विशिष्ट आकाराची असतील, किंवा तिच्या गळयात मोठी घंटा बान्धलेली असेल. याप्रकारे गायीगायींमध्ये गुण क्रिया, अवयव व त्यांचा दुसऱ्या पदार्थाशी घडणारा संयोग अशा अनेक कारणांनी फरक करता येतो. पण एकाच द्रव्याच्या दोन परमाणूंचे गुण व क्रिया अगदी सारख्या असतात, त्याना अवयव नसतातच व त्यामुळे त्याचा साधारण अर्थाने संयोग होऊं शकत नाही. म्हणून परमाणूंमध्ये भेद करण्यास

अनुक्रमणिका





गुण, क्रिया, अवयव व संयोग याचा उपयोग होत नाही. तो भेद स्वयंसिद्ध असतो, गुणक्रियादि बाह्य गोष्टींवर अवलंबून नसतो म्हणून त्याला अन्तिम विशेष म्हटलेले आहे.

समवाय

सहावा पदार्थ समवाय आहे. द्रव्याची चर्चा करताना याची चर्चा केलीच आहे.

अभाव

नंतरच्या वाङ्मयात अभाव हाही सातवा पदार्थ मानलेला आहे. "या भूतलावर घट नाही" म्हणजे भूतलावर घटाभाव आहे. नास्ति या शब्दाने याप्रमाणे अभावाचा बोध होतो. नास्ति या शब्दाचा उपयोग केल्याशिवाय विश्वाच्या स्वरूपाचे वर्णन करता येणार नाही. म्हणून अभाव मानल्याशिवाय पदार्थांची यादी पूर्ण होणार नाही.

अभाव[3] दोन प्रकारचे आहेत. (१) संसर्गाभाव व (२) अन्योन्याभाव.

जेव्हा एका वस्तूचा दुसऱ्या वस्तूशी काहीच संसर्ग वा संबंध नसतो तेव्हा दुसऱ्या वस्तूचा पहिलीच्या ठायी जो अभाव असतो त्याला संसर्गाभाव म्हणतात. जसे वायूला रंग नसतो म्हणून वायूत रंगाचा संसर्गाभाव आहे.

संसर्गाभाव तीन प्रकारचा आहे. (१) प्रागभाव (२) प्रध्वंसाभाव व (३) अत्यन्ताभाव. भूतलावर घट ठेवण्याच्या आधी भूतलावर जो घटाभाव असतो तो प्रागभाव, घट फुटल्यावर जो घटाभाव निर्माण होतो तो प्रध्वंसाभाव, व जेव्हा एखाद्या वस्तूचा एखाद्या आधाराशी संम्बन्धच स्थापित होऊ शकत नाही तेव्हा त्या आधाराच्या ठायी त्या वस्तूचा अत्यन्ताभाव असतो. जसे, वन्ध्येच्या ठायी पुत्राचा अत्यन्ताभाव आहे.

समालोचन

द्रव्य, गुण व कर्म यांच्या लक्षणांचा विचार करता खालील गोष्टी खटकतात :– (१) गुणाचे लक्षण करताना गुण या शब्दाचा प्रयोग केला आहे. (२) द्रव्याच्या लक्षणात कर्माचा व कर्माच्या लक्षणात द्रव्याचा निर्देश आहे. (३) द्रव्याच्या लक्षणात गुणाचा व गुणाच्या लक्षणात द्रव्याचा उल्लेख आहे. अर्थात ही लक्षणे अन्योन्याश्रयाने दूषित आहेत.

वैशेषिकांच्या गुणांचा विचार करता त्या सर्वांत आश्रयापेक्षा हा समान धर्म आहे असे दिसून येते. शब्द वा रूप कोणत्या तरी पदार्थांतच राहू शकतात. घण्टीचा शब्द वा घटाचे रूप असते. नुसता शब्द वा नुसतेच रूप कोठेही असत नाही. याचप्रकारे संख्या व परिमाण एखाद्या वस्तूचेच असतात, सुखदुःख देखील कुणाचे तरी असते. म्हणजे गुण स्वतन्त्र राहू शकत नाहीत. त्यांना कशाच्या तरी आश्रयाने राहावे लागते.

गुणाप्रमाणेच कर्म देखील आश्रयापेक्ष आहे. गाय चालते, नुसतेच चालणे असू शकत नाही. कर्म कर्त्याशिवाय असू शकत नाही. म्हणून गुणाचे लक्षण करताना जे कर्मापेक्षा वेगळे असतात, पण त्याच्यासारखेच आश्रयापेक्ष असतात, ते गुण असे म्हटले पाहिजे.

हे लक्षण, कर्माचे लक्षण केल्याशिवाय सार्थ होणार नाही. कर्माचे लक्षण वैशेषिकसूत्रोपस्कारांत पुढीलप्रमाणे केले आहे.–"चलतीतिप्रत्ययासाधारण-कारणतावच्छेदकजातिमत्वं कर्मत्वम् ।" म्हणजे "अ चालतो आहे" या प्रत्ययाचे असाधारण कारण म्हणजे कर्म. चालणे म्हणजे तरी काय असे कुणी विचारले, तर एकाच वस्तूचे निरनिराळ्या वेळी निरनिराळ्या स्थानी राहणे म्हणजे चालणे असे उत्तर देतां येईल.

गुण व कर्म यांचे याप्रकारे लक्षण केल्यावर गुण व कर्म ज्याच्या आश्रयाने राहतात ते द्रव्य असे द्रव्याचे लक्षण करता येईल. अशा रीतीने वैशेषिक सूत्रात दिसणारा अन्योन्याश्रय दूर करता येईल.

गुणात गुण राहत नाहीत हे वैशेषिकांचे म्हणणे चिन्त्य आहे. गन्ध एक किंवा दोन असू शकतात. परिमाण देखील एक असेल किंवा दोन असतील. अर्थात् गन्ध व परिमाण या गुणात संख्या हा गुण राहू शकतो.

द्रव्यगुणांचा संबंध

गुणांचा संघात म्हणजेच द्रव्य असे वैशेषिक मानत नाहीत. त्यांच्या मते द्रव्य वेगळे व गुण वेगळे. हे मत सर्वमान्य होण्यासारखे नाही. द्रव्य व गुण यांच्या भेदाची कल्पना उद्देश्य व विधेय यांच्या भेदामुळे उद्भवली आहे. घट लाल आहे. घट मोठा आहे, असे नेहमी म्हटले जाते. या वाक्यात लाल, मोठा वगैरे घटाची विधेये आहेत. घट हे उद्देश्य आहे. विधेय रूपाने जे व्यक्त होतात ते गुण व उद्देश्यरूपाने जे व्यक्त होते ते द्रव्य असे समजले जाते.

तसेच विशेषणरूपाने जे व्यक्त होते त्याला गुण व विशेष्यरूपाने जे व्यक्त होते त्याला द्रव्य म्हणतात. "गोरी स्त्री" या शब्दप्रयोगात "गोरी" हे विशेषण व "स्त्री" हे विशेष्य आहे. म्हणून "गोरी" या शब्दाने गुण व्यक्त होतो व "स्त्री" या शब्दाने द्रव्य व्यक्त होते, असे समजतात.

पण उद्देश्य व विधेय, विशेषण व विशेष्य हे भेद आत्यन्तिक नाहीत. "अगस्तीची आई घट" याशब्द प्रयोगात "घट" हा विधेयरूपाने आला आहे. "गोरा हा रंग आहे" या वाक्यात गोरा या शब्दाचा प्रयोग उद्देश्यरूपाने केला गेला आहे. "अति गोरा" या शब्दप्रयोगात गोरा हे विशेष्य आहे. "स्त्रीसभासद" या शब्दप्रयोगात स्त्री हे विशेषण आहे.

विशेषण व विशेष्य हा भेद आत्यंतिक नसल्यामुळे वैशेषिकांना देखील "द्रव्य व गुणांचे साधर्म्य" असा शब्दप्रयोग करावा लागतो. साधर्म्य म्हणजेच सारखे गुण असणे. द्रव्य व गुण यात साधर्म्य असते म्हणजे सारखे गुण असतात. तेव्हा गुणात देखील गुण असतात हे मानल्याशिवाय गत्यंतर नाही. पण असे मानले तर "गुणाश्रयो द्रव्यम्।" या व्याख्येनुसार गुणवान् गुणाला द्रव्य मानले पाहिजे.

द्रव्य हा आश्रय व गुण हे आश्रित आहेत. द्रव्यात गुण राहतात, गुणात द्रव्य राहत नाही. "घट लाल आहे" या वाक्यात घट हे द्रव्य लाल या गुणाचा आश्रय व लाल हा गुण घट या द्रव्यावर आश्रित आहे. म्हणूनच "गौण" याचा अर्थ अप्रधान असा झाला आहे. चार कोन जसे एकाच चतुष्कोणाशी संबद्ध असतात तसा अनेक गुणांचा संबंध एकाच द्रव्याशी असतो. म्हणूनच कोण चतुष्कोणाचे समजले जातात, चतुष्कोण कोणांचा समजला जात नाही, त्याचप्रमाणे गुण द्रव्याचे समजले जातात, द्रव्य गुणांचे समजले जात नाही, द्रव्य व गुण यांचा संबंध हा अवयवी व अवयव यांचा संबंध असल्यामुळे त्यांच्यात आश्रयाश्रितभाव आहे. उद्देश्य व विधेय, विशेषण व विशेष्य, या व्याकरणाच्या भेदांनी भासणारा त्यांचा भेद आत्यंतिक नाही, म्हणून द्रव्य व गुण यांच्यात आत्यंतिक भेद मानणे युक्त नाही. गुणसन्निवेश म्हणजे द्रव्य हाच पक्ष अधिक समर्थनीय आहे.

द्रव्य व गुण यांत भेद मानण्याचे आणखी एक कारण आहे. आपल्याला पदार्थाच्या फक्त गुणांचे ज्ञान होते. घटाचा रंग, आकार, शब्द यांचे ज्ञान इंद्रियांनी होते. या सर्व गुणांचे स्वरूप इंद्रियांच्या स्वरूपावर अवलंबून आहे. कावीळ झाली असेल तर घटाचा रंग पिवळा दिसेल. विशिष्ट भिंगाचा चष्मा लावला तर घट लांब दिसेल. म्हणजे घट स्वयमेव जसा आहे तसा कधी दिसतच नाही. इंद्रियांच्या क्रियेने वास्तविक घटात काहीतरी बदल होतो. घटाचे हे बदललेले स्वरूपच आपल्याला दिसू शकते. मूळ स्वरूप दिसू शकत नाही. हे बदललेले स्वरूप म्हणजेच घटाचे दृश्य गुण. वास्तविक घट, या





अनुक्रमणिका

गुणांहून भिन्न व त्यांचा आधारभूत आहे. कारण त्यावरच क्रिया करून इंद्रिये त्याचे गुण निर्माण करतात. द्रव्य हा इंद्रियगोचर गुणांचा अतीन्द्रिय आधार आहे.

गुणसन्निवेश म्हणजेच द्रव्य

अतीन्द्रिय व निर्गुण द्रव्याची ही खरी कल्पना मला स्वीकारार्ह वाटत नाही. बाह्य वस्तूंवर इंद्रियांची क्रिया झाल्याशिवाय त्यांच्या गुणांचे ज्ञान होत नाही हे खरे आहे. पण इंद्रियांच्या काही क्रिया भ्रमोत्पादक व काही सत्यज्ञानोत्पादक असतात. सत्यज्ञानात गावलेले गुण सत्य मानले पाहिजेत, नाहीतर भ्रम व सत्यज्ञान यांत काहीच फरक दाखवता येणार नाही. रंग हा वस्तूचा खरा गुण नाही, विशिष्ट तऱ्हेचे प्रकाशतरंग डोळयावर क्रिया करून रंगाचा आभास निर्माण करतात, असे म्हणणे हा वदतो व्याघात आहे. रंग जसे डोळयानी दिसतात तसेच डोळेही डोळयांनीच दिसतात. मग डोळयानी दिसणारे रंग जर खोटे तर डोळयानी दिसणारे डोळे तरी खरे कशावरून ? डोळयानी दिसणाऱ्या वस्तूच खोट्या मानल्या तर इंद्रियांमुळे आभास कसे निर्माण होतात ही प्रक्रिया सांगू जाणेच निराधार ठरते. म्हणून सत्यप्रत्यक्षाने दिसणारे वस्तूचे गुण हे तिचे खरे गुण व या गुणांचा सन्निवेश म्हणजेच ती वस्तु असे मानणे उचित आहे.

मात्र याचा अर्थ असा नव्हे की वस्तूचे सर्वच गुण ज्ञात होऊ शकतात. ज्ञात गुणांव्यतिरिक्त वस्तूत काही अज्ञात गुणही असतील. पण अज्ञात गुणांची चर्चा करणे हे आकाशताडन आहे.

साधर्म्य-वैधर्म्य

शब्द आपले कार्य व कारण या दोहोंनाही बाधित करू शकतो हे वैशेषिकांचे म्हणणे सयुक्तिक नाही. ज्या शब्दाचा प्रतिध्वनी उठतो तोच शब्द प्रतिध्वनीने बाधित होत नाही. प्रतिध्वानक दूर असेल तर शब्द प्रतिध्वनी उठण्याच्या आधीच नष्ट होतो. अशा वेळी प्रतिध्वनी या मूळ ध्वनीला बाधित करीत नसून त्यानंतर उठणाऱ्या एखाद्या ध्वनीला बाधित करतो.

कर्म अनेक द्रव्यात समवेत होऊ शकत नाही हे मतही पटण्यासारखे नाही. रिले रेसमधील धावण्याचे कर्म अनेकसमवेत असते. एक खेळाडू दुसऱ्या गड्याजवळ पोचला की तो धावणे सुरू करतो. पहिला खेळाडू धावायला सुरवात करतो तेव्हापासून शेवटचा खेळाडू उद्दिष्टावर पोचेपर्यंत जो वेळ व अन्तर काटले जाते त्यावरूनच त्या दौडेची गति निश्चित होते. ही गति कोणत्याही एका खेळाडूची नसते, म्हणून ती दौड हे अनेकसमवेत कर्म म्हटले पाहिजे.

सामान्य व विशेष

वैशेषिकांच्या अनुसार सामान्याला नित्य मानण्याची गरज दिसत नाही. जगातले सर्व घट नष्ट झाले तर जगात घटत्व राहणार नाही. तसेच सामान्याच्या बाबतीत पूर्ण व अपूर्ण ही भाषा बरोबर नाही असेही म्हणता येत नाही. जेव्हा घट अर्धवटच बनलेला असतो तेव्हा त्याच्यात पूर्णपणे घटत्व आलेले नाही असे म्हणण्यास काय हरकत आहे ? अपूर्ण सामान्याची ही कल्पना कुठेकुठे फार स्पष्टतया लागू होते. पृथ्वीवर शेकडो मैल लांब रेषा काढली तर ती पृथ्वीप्रमाणेच वक्राकार राहील. पण या रेषेचा जितका लहान भाग घेतला तितकाच तो अधिक सरळ असलेला दिसून येईल. अर्थात सरलत्व हे सामान्य पृथ्वीवर काढलेल्या रेषात लांब रेषांच्या मानाने आखूड रेषांत अधिक प्रमाणात असते असे म्हणता येते.

अभाव

वैशेषिकांनी जे अभावाचे प्रकार मानले आहेत त्यात " नास्ति ईश्वरः " म्हणजे " ईश्वर नाही ", " नास्ति पिशाचः " म्हणजे " भूते नसतात "

अनुक्रमणिका





वगैरे वाक्यात निर्दिष्ट केलेल्या अभावांचा समावेश करता येत नाही. जेव्हा निरीश्वरवादी "ईश्वर नाही" असे म्हणतो तेव्हा ईश्वराचा एखाद्या पदार्थाशी तादात्म्य वा आणखी कोणता तरी संबंध नाही, असा त्यांच्या म्हणण्याचा अर्थ नसतो. ईश्वराभावाचें विधान हे ईश्वरासंबंधाभावाचे विधान नाही. तो ईश्वरास्तित्वाच्या विधानाचा निषेध आहे. "ईश्वर आहे" हे ईश्वरास्तित्वाचे विधान आहे. यात ईश्वर व अस्तित्व यांचा संबंध स्थापित केलेला नाही. "चतुष्कोणी वर्तुळ नसते" या वाक्यात चतुष्कोणी वर्तुळ व नास्तित्व याचा संबंध स्थापित केलेला नाही. "चतुष्कोणी वर्तुळ" या शब्दाने कशाचेच वर्णन होत नाही, मग कशाशीही संबंध स्थापित होण्याची गोष्ट दूरच राहिली. अर्थात अस्तित्वबोधक वाक्ये संबंधवाचक व नास्तित्वबोधक वाक्ये संबंधाभाववाचक नसतात. सारांश, "नास्ति ईश्वरः" या वाक्याने द्योतित केलेला अभाव वैशेषिकांच्या चतुर्विध अभावाहून वेगळाच अभाव आहे.

या निबन्धाची फलिते अशी—

(१) द्रव्य व गुण यातला भेद आत्यन्तिक नाही.
(२) कर्म अनेकसमवेत असू शकते.
(३) सामान्याला नित्य मानण्याची जरूर नाही.
(४) वैशेषिकांच्या चतुर्विध अभावांव्यतिरिक्त-देखील अभाव असतात.

आधार —

१. कणाद — वैशेषिकदर्शन
२. प्रशस्तपाद — वैशेषिकदर्शनभाष्य
३. मध्व — सर्वदर्शनसंग्रह
४. शंकरमिश्र — वैशेषिकसूत्रोपस्कार





श्री. ना. गो. चापेकर

न स्त्री स्वातंत्र्यमर्हति

[वयाच्या शभरीत वावरणाऱ्या नानासाहेब चापेकरांनी स्वतःच्या कापऱ्या हस्ताक्षरात पाठविलेला हा लेख पुष्कळांना प्रक्षोभक वाटेल. वाचकांनी त्यावरील आपली प्रतिक्रिया थोडक्यात कळविल्यास तिला ' नवभारत ' मध्ये स्थान मिळेल. – संपादक]

स्त्रियांच्या स्थितीसंबंधाने आजवर अनेकांनी आपली लेखणी चालविली आहे. तथापि पुरुषाला वगळून एकाकी स्त्रीचा विचार झाला असल्यास ह्या लेखकांची दिशा चुकली तर नसेलना असा संशय मनाला चाटून जातो. ह्यासाठी मुळातच शिरणे अवश्य आहे. जगाच्या उत्पत्तीविषयी बोलावयाचे झाले तर कल्पनाशक्तीला मोकाट सोडावी लागेल आणि असे करूनही अखेरीस हाती काय लागेल ह्याची हमी कोण देणार ? ख्रिस्ती म्हणतात देवाने प्रथम ॲडॅम व ईव्ह हे जोडपे निर्माण केले. *आजची ख्रिश्चन प्रजा ही त्याचीच* लेकरे आहेत. ही बालसुलभ कल्पना आमच्यात नाही. एतद्विषयक निर्णयाची अशक्यता ओळखून जग हे आहे असेच पूर्वीपासून आहे असे आम्ही मानतो. अर्थात ते अनादि आहे; ह्यास्तव जग म्हणजे तरी काय ह्याचा विचार करणे ओघानेच प्राप्त होते.

चिज्जडात्मक जग

जगाची ओळख करून देताना ते चित्जडात्मक आहे असे सांगतात. ह्यापैकी जडभागाचा विचार करण्याचे आपणास कारण नाही; उरला सुरला चिद्‌भाग. ह्या भागाचे पुनः दोन वर्ग आहेत. एक प्राणिवर्ग व दुसरा वनस्पतींचा वर्ग. ह्या भागाचे वैशिष्ट्य काय ते आपण पाहू. आपण जन्मास यावयाचे, संतति निर्माण करावयाची, आणि तिला पाठीमागे ठेवून आपण स्वतः मरावयाचे, ह्या क्रियेला वनस्पतीवर्गही सर्वस्वी अपवाद नाही. प्राणिमात्रात तर ही क्रिया निरपवादपणे घडत असते. ह्या दृष्टीने जनन, प्रजनन, आणि मरण हे ह्या जगाचे स्वरूप दिसते. हे प्रजननाचे कार्य दोन वेगवेगळे प्राणीच करू शकतात. प्राणिमात्रात आणि वनस्पतीत सुद्धा नर-मादी, स्त्रीलिंगी-पुल्लिंगी, हा भेद अनादिकालापासून असल्याचे दिसते. जनन, प्रजोत्पादन व मरण, ह्यापैकी पहिल्या आणि शेवटल्या बाबतीत प्राणी पराधीन आहे. प्रजोत्पादनापुरतेच त्याला स्वातंत्र्य आहे. जगाचे सातत्य संतानोत्पत्तीवर अवलंबून आहे. जग अनादि आहे तसेच ते अनन्त असावे अशी ईश्वरेच्छा दिसते. ह्या इच्छेविरुद्ध प्राणिमात्राने बन्ड करून जग सान्त करू नये ह्मणूनच की काय ईश्वराने नर-मादीत, स्त्री-पुरुषात, लगिक आकर्षणरूपी शस्त्र निर्सगतःच निर्माण करून ठेवले आहे. ह्यात प्रजोत्पादन करण्याचा आदेश आहे.

प्रजोत्पादनातील महत्त्वाचा भेद

ह्यावरून सृष्टिसंस्थेत प्रजोत्पादनाला अत्यंत महत्त्वाचे स्थान आहे हे दिसून येईल. ह्या प्रजोत्पादनकार्यात मानव आणि इतर प्राणी ह्यातील भेद लक्षात घेणे अवश्य आहे. मानवेतर सृष्टी ही मानवाच्या उपभोगाकरिता निर्मिलेली दिसते. म्हणजे मानवसमाज हा उपभोक्ता व अन्य सर्व उपभोग्य अशी विभक्ति करिता येण्यासारखी आहे. अर्थात मनुष्याच्या जीवनाला अत्यावश्यक असणाऱ्या ह्या सृष्टीची वाढ अधिकाधिक होईल तितकी इष्टच असणार हे उघड आहे. ह्यामुळे नर आणि मादी, स्त्री आणि पुरुष ह्यामधील जनन संख्येचे प्रमाण सारखे नसावे अशीच सोय निसर्गाने केलेली दिसते. इतिहास उपलब्ध आहे त्या कालापासून आजपर्यंतचा सृष्टिक्रम विचारात घेतला तर मानवी सृष्टीत स्त्रीपुरुषांची संख्या जवळ जवळ समसमान आहे असेच आढळेल. पशुपक्ष्यांच्या बाबतीत हे प्रमाण सारखे असण्याचे कारण नाही. उलट नर अल्पसंख्याक व माद्या बहुसंख्याक असणेच आवश्यक दिसते. प्राणिशास्त्राच्या अभ्यासाच्या अभावी मला ह्या विषयात अधिक खोल जाता येत नाही. स्त्री-पुरुषांच्या संख्येत जर फारच मोठी विषमता उत्पन्न झाली तर मनुष्यजातीची उलथापालथ होईल हे सांगावयास नको. मानवी जननक्रियेत हे साम्य कसे राखले जाते हे एक गूढ आहे. हा निसर्गाचा प्रभाव आहे की हे योजनाबद्ध कर्म आहे हे कोण सांगू शकेल !





विवाहसंस्थेची आवश्यकता

स्त्रीपुरुषांचे समप्रमाणात जनन झाले म्हणजे एका पुरुषाला एक स्त्री हे प्रमाण पडते. असे असणे हा निसर्गसिद्ध नियम आहे असे मान्य करावे लागते. हा नियम मानवापुरताच ठेवण्याचा हेतु स्पष्ट आहे. मानवाला केवळ प्रजोत्पादन करावयाचे नाही. प्रजासंगोपनाची जबाबदारी त्याच्यावर आहे. पशुपक्षी कीटक ह्यांच्यापुढे संगोपनाचा प्रश्न नसतो. मानवसृष्टि मानवेतर सृष्टीहून निराळी आहे. मनुष्याला मन, बुद्धि (मेधा) व विवेकशक्ति ह्यांची देणगी परमेश्वराने दिली आहे. इतर प्राण्यांना ही देणगी लाभलेली नाही. मनुष्याने ह्या तीन इंद्रियांचा विकास करून मनुष्यजातीचा उत्तरोत्तर उत्कर्ष साधणे व त्याच्या सुखात भर घालणे ह्या उद्देशाने हे नैसर्गिक साधन माणसाला प्राप्त झाले आहे. कारण, मनुष्य ही दुसऱ्या कोणाची उपभोग्य वस्तु नाही. तात्पर्य, प्रजोत्पादनकर्मानंतर ती प्रजा मानवाच्या सुखात भर घालील अशा रीतीने ती प्रजा सुसंस्कृत करण्याची नैतिक जबाबदारी स्त्री-पुरुषावर पडते. लगिक भिन्नता ही फक्त प्रजोत्पादनासाठीच प्रादुर्भूत झालेली आहे. संगोपनाला तिची आवश्यकता नाही. ते कार्य मानव ह्या नात्याने करावयाचे आहे. प्रजोत्पादनाला स्त्री-पुरुषांचा समागम आवश्यक, तर प्रजा संवर्धनाला त्यांचे साहचर्य आवश्यक. नुसत्या समागमाला विवाहसंस्थेची आवश्यकता न लगे. नंतरचे कार्य पार पाडण्याकरताच विवाहसंस्था सुज्ञ माणसांनी अस्तित्वात आणली. पशुसृष्टीत हा विचार उद्भवत नाही.

विवाहाचे पावित्र्य

विवाहसंस्काराने दोन उद्दिष्टे साधली जातात. आयुष्यातील अत्यंत महत्त्वाची जर कोणती बाब असेल तर ती विवाह ही एकच. ती मानवजातीच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वपूर्ण असल्याने शुद्ध व पवित्र अशीच असावी लागते. पण सद्यःकाली तिचा बाजार मांडण्यात आला आहे. विवाहाच्या योगाने स्त्री नुसती स्त्री राहत नाही. ती भार्या किंवा पत्नी होते. अर्थात एका पुरुषाशी ती वरील नात्याने संबद्ध होते. एवढ्याने प्रजोत्पादन होईल. तथापि संततिसंवर्धनाचे उद्दिष्ट साध्य होण्यास हा दांपत्यसंबंध चिरकाल टिकवणे अपरिहार्य आहे. हा संबंध नित्य हवा तसाच स्निग्ध हवा. म्हणून ह्या संस्काराला आणखी एक जोड दिली आहे ती मित्रत्वाची. सप्तपदीने पतिपत्नी मित्र बनतात. पतिपत्नींनी प्रजेच्या म्हणजेच पर्यायाने राष्ट्राच्या, किंबहुना मानवजातीच्या हिताकरिता मित्रभावाने जन्मभर एकत्र राहणे अगत्याचे ठरते. ह्या सर्व विवेचनाचा निष्कर्ष हा की, स्वोन्नतीच्या पर्वतराजीवर चढून जाणाऱ्या सुसंस्कृत समाजांत स्त्रीला स्थान नाही; तसेच ते पुरुषालाही नाही व नसले पाहिजे. मुलांसाठी आम्ही लग्न करीत नाही असे म्हणणारे लोक निसर्गाचे शत्रू होत. ते निसर्गाविरुद्ध बंड पुकारीत आहेत असे समजावे.

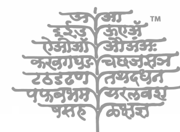
अपत्यसंगोपनाची जबाबदारी

प्रजोत्पादन स्त्रीपुरुषांच्या सहकार्याने होते, परंतु प्रजासंवर्धनाचा बोजा एकट्या मातेवर पडतो. त्या कामी पुरुषाचे साहाय्य प्रत्यक्ष नसते. हा बोजा संभाळण्याचे सामर्थ्य मातेत यावे म्हणून निसर्गाने स्त्रीचा प्रकृतिधर्मही पुरुषाहून निराळा बनविला आहे. स्त्री ही जात्याच प्रेमळ, सोशिक, व श्रद्धाळू असते. ह्याच कारणाने पत्नीला धर्मकृत्यात मानाचे स्थान देण्यात आले आहे. कारण संस्कृतीचा उगम पूर्वी धर्मात होता. स्त्रीच्या ह्या अंगच्या गुणामुळेच तिच्याकडून मुलांचे यथोचित पालनपोषण होते. तिचे अपत्यप्रेम निर्हेतुक व उपजत असते. स्त्रीच्या ह्या मातृपदाची थोरवी अनेकांनी मुक्तकंठाने गायिली आहे. अपत्यवासना स्त्रीच्या ठिकाणी नैसर्गिक आहे. आणि ती हेतुपूर्वक असावी असे वाटू लागते.

कुटुंब हा राष्ट्राचा घटक

अपत्योत्पत्ति एकवेळ सूतिकागृहांत होऊ शकेल पण अपत्यसंगोपनाला स्थैर्याची अपेक्षा असते. आईबापांना वाऱ्यावर मोकाट सोडून संगोपनाची आशा करणे व्यर्थ आहे. ह्या स्थैर्यासाठी प्रथम वास्तु पाहिजे. ह्या वास्तूची आवश्यकता स्त्रीला विशेष. म्हणूनच स्त्रीला गहिणी म्हणतात. आईबाप व मुले मिळून कुटुंब बनते. अशा कुटुंबांचे मिळून पुढे एक राष्ट्र होते. कुटुंब हे संस्कृतीचे उगमस्थान आहे. येथे मुलांना वळण लागते. आईबाप संयमोन्मुख होतात. हितावह तसेच परिस्थितीला उचित असे सांस्कृतिक आचार रूढ होतात. कुटुंबात संघटनेचे शिक्षण मिळते. मानव्याच्या एकात्मतेचा अर्थ समजण्यास कुटुंब हे उत्तम साधन आहे. ह्याच कारणाने आमच्यात शेजारधर्म हा एक

अनुक्रमणिका





धर्माच अंग होऊन बसला आहे. परस्परांविषयी आदर, प्रेम, सहिष्णुता इत्यादि सद्‌गुणांची उपज कुटुंबात होण्याला योग्य संधी मिळते. हे सद्‌गुण प्रसंगजन्य असतात. उपदेशाने सद्‌गुणांचा अंकूर फुटत नाही. पाणी घालून घालून आपण वृक्ष वाढीस लावतो, तद्वत उपदेशाच्या सिंचनाने सद्‌गुणांच्या विकासाला साहाय्य होते. राष्ट्रात गुणसंपन्न व कार्यकुशल माणसे निर्माण व्हावी असे वाटत असेल तर कुटुंबसंस्थेचे वाटेल ते करून रक्षण करणे अवश्य आहे. कुटुंब हा राष्ट्राचा स्वाभाविक घटक आहे; व्यक्ति नाही.

पत्नीला ' कुटुंब ' का म्हणतात ?

सांप्रत पाहावे तो सरकारने व लोकांनी कुटुंबसंस्था नष्ट करून टाकण्याचा चंग बांधला आहे असे दिसते ! व्यक्तिमत्त्वाला उधान आले आहे. सरकार व्यक्तीला ओळखते; कुटुंब हिशोबात घेत नाही. व्यक्तीला मतदानाचा हक्क देऊन सरकारने आपला अभिप्राय अंशतः व्यक्त केला आहे. स्त्रियांना नोकरीचे मुक्तद्वार ठेवल्याने कुटुंबसंस्थेचे पेकाटच मोडले आहे. ह्या घटनेचा दूरवर परिणाम काय होईल ह्याचा विचार कोणी केलेला दिसत नाही. आमची संस्कृतीच नष्ट होऊ पाहात आह. हे आमच्या संस्कृतीच्या अभिमान्यानाही कळू नये ह्याचे आश्चर्य वाटते. संस्कृति अचल नाही हे मान्य; तथापि सद्यःस्थितीत तिला कोणते स्वरूप द्यावे; थोडीशी मुरड घालून परंपरेपासून सर्वस्वी फारकत कशी टाळता येईल ह्याचा विचार नको का करावयास ? नुसता व्यक्तींचा समूह हा समुद्रकिनाऱ्यावरील वाळूसारखा असतो. कुटुंबसंस्था ह्या व्यक्तिरूपी कणांना संघटित करिते. संघटनेशिवाय कोणतेही कार्य होत नाही. ह्या कुटुंबसंस्थेची मुहूर्तमेढ म्हणजे स्त्री. ह्याच कारणाने तिला कुटुंब म्हणतात. अशा स्त्रीला पोटाकरिता व मानाकरिता चाकरी करायला लावून आम्ही तिला प्रथम घराबाहेर काढली आणि गृहीणीपदावरून पदच्युत केली !

' गृहिणी ' शब्दाचा अर्थ

आम्ही नाही, पण आमच्या पूर्वजांनी सर्वांच्या अगोदर स्त्रियांची योग्यता जाणली होती. संसारात स्त्रियांना सन्मानाचे स्थान दिले जात असे. स्त्रियांना पूज्य मानण्याचा आदेश मनूने दिला आहे. कुचाळकीने कोणी म्हणेल स्वसुखासाठी भार्येची ही आराधना असेल 'किमपराधलवं मयि पश्यसि त्यजसि मानिनि दासजनं यथा ' ह्या शब्दात एक राजा नाही का आपल्या राणीपाशी क्षमेची याचना करीत आहे ? तसे नाही. मनूने नारी शब्द वापरला आहे; पत्नी नाही. अखिल स्त्रीजातीचा तो द्योतक आहे. कालिदासाने पत्नीच्या अंगी कोणते गुण असावे ते सांगितले आहे. तो म्हणतो, ' गृहिणी सचिवः सखी मिथः प्रियशिष्या ललिते कलाविधौ '. प्रथम, ती गृहिणी हवी, गृहिणी शब्द फार महत्त्वाचा आहे. गृहिणी म्हणजे स्वयंपाकीण नव्हे, संसाररूपी राज्यचालवणारी. मराठी ' घरवाली ' शब्द गृहिणीचे यथार्थ भाषांतर आहे. घरवाली शब्द घरवाला शब्दाचे स्त्रीलिंगी रूप नाही. घरातील जबाबदार व्यक्ति; घरधनीण. संसाराचा गाडा सुरळीत रीतीने तिने चालवावयाचा असतो. ते काम पुरुषाचे नव्हे. उलट पुरुषाला–पतीला–योग्य सल्ला देण्याला बौद्धिक सामर्थ्य तिच्यात हवे. पतीची ती विश्वासु मित्र असावी आणि ललितकलांचे धडे तिने पतीपासून घ्यावे. पत्नीविषयक इतकी प्रगल्भ कल्पना इतरत्र क्वचित् आढळेल. विवाहोत्तर स्त्रीने आपल्या घरात सम्राज्ञी व्हावे अशीच आमची अपेक्षा असे.

स्त्री ही उपभोग्य वस्तू नव्हे

राणीला जसे राज्य सोडून बाहेर जाता येत नाही तसेच गृहिणीला घर–संसार–सोडून बाहेर जाणे इष्ट नाही. आणि गृहिणी झाली की, चूल आणि मूल ही प्राप्त कर्मे म्हणून आलीच. माझ्या लहानपणापासून आजपर्यंत मी चूल आणि मूल ह्यांची सर्वत्र थट्टाच केलेली ऐकत आलो. व आता मात्र मला निःसंदिग्धपणे असे वाटते की ही उपहासात्मक उथळ टीका अंशतः अविवेकी, अंशतः पाश्चात्यांचे अंधानुकरण, ह्या स्वरूपाची होती. ह्या टीकेचे समर्थन करावयाचे झाले तर असे म्हणता येईल कीं आम्हीच स्त्रियांना खालच्या दर्जाला ओढीत आणले. स्त्रियांचे राज्य पुरुषांनी बळकावले. मनूनंतर पुष्कळ वर्षांनी तमोयुगाला प्रारंभ झाला. स्त्रियांना चूल व मूल ह्या व्यतिरिक्त कामच उरले नाही. कालिदासाने केलेला स्त्रियांचा गौरव कोणत्या ऐतिहासिक कालात प्रत्ययास येत होता हेही समजण्यास मार्ग नाही. आज कोणती भाजी करावयाची हे सुद्धा पुरुषांनी सांगावयाचे ! हळूहळू स्त्री ही पुरुषाची उपभोग्य वस्तु असा समज होत गेला. ह्या समजुतीचे पर्यवसान

स्त्रियांना वेश्येसमान वागवण्यात झाले. पूर्वी स्त्रिया आपण होऊन ऋतु मागत तेव्हाच पति-पत्नी संगत होत असत. आता पुरुषाची इच्छाच प्रभावी ठरली. स्त्रीच्या इच्छेचा विचार बाजूला राहिला. ह्या सर्व धर्मशास्त्राच्या विरुद्ध गोष्ट होत आहेत.

स्त्रीपुरुषांचे पूर्वीचे शिक्षण

पूर्वीच्या स्त्रियांना शिक्षण नव्हते. पुरुषांनाच लिहितावाचता फारसे येत नव्हते, तेथे स्त्रियांची गोष्टच बोलवयास नको. गांवठी मास्तराकडून धुळाक्षरांचे शिक्षण मिळेल तेवढेच. तेसुद्धा ब्राह्मणांपुरतेच. ब्राह्मण वेदाची संथा घेऊन भिक्षुकीचा धंदा करीत. हे पठण म्हणजे बुद्धीला चालना देणारे, हलविणारे शिक्षण नव्हे. त्याला ज्ञान म्हणता येणार नाही. बाकी बहुतेकांचे कृषिकर्म आणि कारूंचे आपआपल्या जातीच्या धंद्याचे काम. ह्या धंद्याचे ज्ञान त्यांना परंपरेने मिळेल तितकेच. त्या धंद्याचे ग्रथही नव्हते. लिहिण्या-वाचण्याची आवश्यकता नव्हती. वेदाच्या पोथ्या लिहून काढणे वेदपठनाकरता जरूर असल्याने ब्राह्मणां-मध्ये लिहिणे वाचणे कायम राहिले. ब्राम्हणांनी ज्योतिष, वैद्यक, अशांसारख्या विषयावर जी ग्रन्थ-रचना केली त्यास स्फूर्ति कोठून मिळाली असावी ह्याचा विचार केला तर संस्कृतापासून हेच एक उत्तर सुचते. बहुतेक ग्रन्थ संस्कृतात आहेत. ह्यावरून संस्कृताध्ययन मात्र मोठ्या प्रमाणावर होत असले पाहिजे ह्यांत शंका नाही. ह्यातूनच काव्यादि शास्त्रांची निर्मिति झाली. तेव्हा संस्कृतज्ञांचा एक मोठा वर्ग सर्व देशात ठिकठिकाणी अस्तित्वात असावा. हे बौद्धिक कर्म खरे, परन्तु स्त्रिया लिहिण्यावाचण्याच्या अडचणीमुळे ह्या बौद्धिक व्यवसायापासून अलिप्त राहिल्या. पूवा शाळा नव्हत्या, गुरूपासून ज्ञान मिळत असे. सार्वजनिक संस्था नव्हत्या. त्या कारणाने सार्वजनिक कार्य करण्याची संधीही स्त्री-पुरुषांना उपलब्ध नव्हती. ह्यास्तव स्त्रिया पुरुषावलंबी तर झाल्याच, पण चूल आणि मूल ह्याच्या पलीकडे त्याना घेऊन जाणारे क्षेत्र निर्माण झाले नव्हते. हरिदास व पुराणिक ह्यांच्याकडून धार्मिक, नैतिक व व्यावहारिक बोधकथा ऐकावयाला मिळत. तथापि ह्या शिक्षणामुळे त्यांचे घर सुटण्याचे कारण नव्हते. घराला चिकटून राहण्याचेच ते शिक्षण असे.

स्त्रियांच्या सामर्थ्याला नवे वळण

आता ज्ञानाच्या नसल्या तरी शिक्षणाच्या बाबतीत स्त्रीपुरुष समान पातळीवर आली आहेत. घरोघर पदवीधर स्त्रिया असलेल्या दिसत आहेत. पुरुषांची मिरास त्यांनी उडवून दिली. अर्धनारी नटेश्वर बनण्यास त्या तयार नाहीत. पुरुषाशी स्पर्धा करण्याइतके सामर्थ्य त्यांना लाभले आहे. त्यांच्या आकांक्षांचे क्षितिज आता विस्तृत झाले आहे. असंख्य कार्यक्षेत्रे स्त्री-पुरुषांना आव्हान करीत आहेत. ह्या कारणाने अतः-पर कुटुंबसंस्थेला निराळे वळण लागणे साहजिक आहे. परतु सामाजिक स्थैर्याच्या व स्वास्थ्याच्या दृष्टीने हे वळण लावणारा कोणी पाहिजे, नाहीतर हे तारू कोठे भरकटेल ह्याचा नियम नाही. कुटुंबसंस्थातर मोडू द्यावयाची नाही आणि स्त्रियांच्या स्वाभाविक वाढत्या आकांक्षाना तर वाव मिळावा अशी योजना कोणीतरी सुचविली पाहिजे. असे असून सबंध देशात ह्या गोष्टीचा विचार कोणी करीत नाही ह्याचे आश्चर्य वाटते ! स्त्रीपुरुष अलग काढून व्यक्ति म्हणून त्यांचा विचार करणे अशास्त्रीय, अनैसर्गिक व म्हणून घातक आहे. स्त्रीपुरुष ह्यांच्या मधील निसर्गसिद्ध भेद लक्षात घेऊन त्यांच्या कार्यक्षेत्राची आखणी केली तरच ती राष्ट्रोद्धारक होईल.

माझ्या मते संसाराचे आधिपत्य स्त्रीला देणे भाग आहे. तो तिचा नैसर्गिक हक्क आहे. पण संसार चालविण्यास द्रव्याच्या ओंगणाची जरूरी आहे. हे द्रव्यार्जनाचे काम पुरुषाचे. अशा ही कर्तव्यविभागणी करण्यास कोणी हरकत घेण्याचे कारण दिसत नाही. पत्नीने पतीपासून मिळालेल्या द्रव्याच्या आधारावर सांसारिक जबाबदाऱ्या पार पाडाव्या. अर्थात पतीने कमावलेले धन पत्नीच्या स्वाधीन केले पाहिजे. अवश्य तर कायद्याने भर्त्रार्जित धनावर पत्नीचा हक्क निर्माण करावा. नाहीतरी विद्यमान कायदा विचारपूर्वक केलेला नाही; कन्या ही दुसऱ्याची ठेव म्हणून पिता संभाळतो. योग्य काळी ती परगृही जाते व तेथे सम्राज्ञी होते. पित्याच्या कुळाशी तिचा सोयरसुतक संबंधही सुटतो. अशा स्थितीत पित्याच्या मिळकतीत तिला हिस्सा मिळावा आणि नवऱ्याच्या मिळकतीवर तिचा काडीमात्र हक्क असू नये, याचे समर्थन करणे अवघड आहे.

चिमुकल्या कुटुंबराज्याचा कारभार

सरकार रयतेकडून कर घेऊन राज्यकारभाराचा खर्च करिते. आमचे चिमुकल्या कुटुंबराज्याचे हे सरकार पतीकडून कर घेऊन कुटुंबाचा कारभार चालवील. पत्नी सरकारपदस्थ व पति रयतपदस्थ असे हे नाते पतिपत्नींचे होणार. द्रव्यार्जन हे पतीचे काम असल्याने त्याला सामान्य ज्ञानाखेरीज आपल्या धंद्याची किंवा नोकरीची विद्या अवगत असली म्हणजे त्याचे काम भागते. उलट कुटुंबाचा कारभार करणाऱ्याला अनेक विद्यांचे अध्ययन करावे लागेल. अशा स्त्रीला समाजशास्त्र, अर्थशास्त्र, शिक्षणशास्त्र, आरोग्यशास्त्र, धर्मशास्त्र, नीतिशास्त्र इत्यादि अनेक शास्त्रात प्रगति करावी लागेल. मानसशास्त्रही तिला डावलता येणार नाही. मुलांना शेवटपर्यंत शिकविण्याची जबाबदारी तिच्यावर. पतीच्या व मुलांच्या आरोग्याची काळजी तिलाच घ्यावी लागेल. मुलांचे सांस्कृतिक निरामयत्व राखण्यासाठी संस्कृत वाङ्मय व धर्मशास्त्र ह्यांचीही जोड पाहिजे. ह्यावरून पतीपेक्षाही पत्नी अधिक सुशिक्षित पाहिजे असे ठरते. ज्या गोष्टी राज्यकारभार करणाऱ्या सरकारलाही समजत नाहीत त्या गृहिणीला समजून घ्याव्या लागतील. उदा. सध्या सरकार 'राहणी वाढवा' म्हणून आक्रोश करीत आहे. लोकांची राहणी वाढली म्हणून आनंदात डुलत आहे. तथापि निर्यात वाढविणे आवश्यक आहे. अशा स्थितीत कुटुंबाच्या खर्चात अडचण न भासता काटकसर करून आपण सरकारला मदत करू हे सांसारिक स्त्रीला समजले पाहिजे. भोक पडलेला पायमोजा टाकून न देता काही दिवस तसाच वापरला व नवीन विकत घेतला नाही तर तो एक पायमोजा निर्यात करून देशाला पैसे मिळवून दिल्याचे पुण्य लाभेल. ह्यावरून संसारात रहाणीचे महत्त्व किती आहे ते लक्षात यइल.

नोकरी करणारी स्त्री हा कुटुंबावर आघात

दुःखाची गोष्ट ही की, सध्या स्त्रियांना देण्यात येणारे शिक्षण पुरुषशिक्षणाप्रमाणे पोटभरू शिक्षण आहे. ह्या शिक्षणाने नोकऱ्या मिळतील, पण संसार चालविण्याला ते निरुपयोगी आहे. मुलींच्या शिक्षणासाठी होणारा हा वायफळ खर्च होत आहे. ज्या मुली नोकऱ्या न पत्करता संसारात राहतात त्यांच्या बाबतीत हे शिक्षण दागिन्यासारखे झालेले आहे. एम्. ए. झालेल्या स्त्रियांची मुले बालमंदिरात वा शाळात जातात हे कशाचे द्योतक आहे ह्याचा विचार करावा. द्रव्य मिळवून देणारे शिक्षण पुरुषांना. ह्याला आपण ऐहिक शिक्षण म्हणू. स्त्रियांना सांस्कृतिक, आत्मिक, नैतिक, व व्यावहारिक शिक्षण, मिळाले पाहिजे. मुलींचा अभ्यासक्रम अगदी स्वतंत्र आंखला पाहिजे. परीक्षासत्रातून सुटका करून व्याख्याने ऐकण्याची सक्ती व चांचणी ह्यापलीकडे त्यांना जाण्याचे कारण पडू नये. नोकरीवाली स्त्री ही संसारी स्त्री होऊ शकत नाही. ह्या दुरवस्थेमुळे समाजात अराजक माजले आहे. बंडखोरवृत्ती वाढीला लागली आहे. स्त्री-पुरुषांना शिस्त नाही. स्त्रियांची नोकरी हा कुटुंबसंस्थेवर मोठा आघात आहे. पदवीधर स्त्रिया पुढे काय करितात ह्याचे संशोधन करण्याची वेळ आली आहे. पदवीधर स्त्री-पुरुषांच्या घरात कोणते व किती ग्रंथ असतात ह्याची पहाणी करणे अत्यंत बोधप्रद होईल. हा दोष विद्यापीठांचा आहे. एखाद्या विषयाची आवड पदवीधरात उत्पन्न करण्याच्या बाबतीत कोणत्याही विद्यापीठाला यश आलेले नाही. सारांश, हल्लाच्या शिक्षणाने स्त्री-पुरुषांच्या मनावर व बुद्धीवर कोणताही संस्कार होत नाही, उलट हानी होत आहे !

कुटुंबाचा आर्थिक प्रश्न

ह्या महर्गतेच्या दिवसात कुटुंबासाठी स्त्रियांना नोकरी करणे भाग पडते. त्यांत स्त्रिया स्वतः खपून आपल्या यजमानाला मदत करीत असतात, अशा शब्दात स्त्रियांच्या नोकरीचे समर्थन केले जाते. ह्याचे निरसन असे करिता येइल की पुरुषांचाच पगार का वाढवू नये ? द्रव्यार्जन हे पुरुषाकडे सोपविल्यावर हा प्रश्न निकालात जातो. पति-पत्नी व अज्ञान मुले ह्यांना उपजीविकेला लागणारा आवश्यक खर्च किती येतो हे निश्चित करून तदनुसार प्राथमिक पगार ठरविण्यात आल्यास हा प्रश्न आपोआप सुटेल. शिवाय, घरबसल्या बायकांना करिता येण्यासारखे उद्योग थोडे का आहेत ? आयांनी स्वतःच्या मुलांना शिकविले तर शाळा हव्यात कशाला ? ह्याच्यावर कोणी असा आक्षेप घेइल की, पुरुषाला स्त्रीचाही पगार देणे सरकारी तिजोरीला परवडणार नाही. हे थोडेसे खरे आहे असे मानले तरी त्याला





उपाय काढता येणार नाही असे नाही. गांवातील मुलांचे शिक्षण ह्या सुशिक्षित स्त्रियांच्या स्वाधीन करा. तुमच्या शाळाखात्याची बचत होईल. गांवांत राहून घरबसल्या त्यांना हे सहज करिता येण्यासारखे आहे.

त्याचप्रमाणे सुशिक्षित स्त्रियांच्या आकांक्षांना वाव देण्याकरिता ग्रामपंचायती व नगरपालिकेची कामे करण्यास त्यांना संधी द्या; आजपर्यंत पुरुषांचे वर्चस्व ह्या संस्थात होते. त्यांनी काय ध्वज लावले आहेत ते दिसतेच आहे ! पुरुषांपेक्षा स्त्रियाच हे काम अधिक उत्साहाने, सभ्यपणाने, व चोख रीतीने करू शकतील. फारतर प्रथम त्यांना मार्गदर्शन करावे लागेल. धंद्यातील किंवा नोकरी करणाऱ्या पुरुषांना असली काम करण्यास फुरसत मिळत नाही. रिकामटेकडे लोक ह्या धंद्यात शिरतात. अर्थातच ते त्यांच्या उपजीविकेचे साधन होते – आणि हे असले स्थानिक स्वराज्य नको असे वाटू लागते. मुंबई पुण्याच्या नगरपालिकांनी कसा धिंगाणा घातला आहे तो पाहावा.

स्त्रीचे लग्न एकदाच

कुटुंबातून काढून स्त्रीचा स्वतंत्र व्यक्ति म्हणून विचार केला म्हणजे तिला पुनर्विवाहाची, अनेक विवाहांची मोकळीक देणे तर्कशुद्ध आहे ह्यात संशय नाही. परंतु ह्यात समाजहिताचे विस्मरण झालेले असते. व्यक्ति जन्मास येते ती समाजात येते; कुटुंबात येते. तेव्हा कुटुंबात जन्मास आलेल्या मुलीचा कुटुंबाला सोडून विचार करणे सयुक्तिक होणार नाही. आमच्या शास्त्रांत स्त्रियांच्या पुनर्विवाहाचा सर्वथैव निषेध केलेला आहे, तो स्त्रियांवर जुलूम करण्याच्या हेतूने नव्हे. हा निषेध अगदी खालच्या जातीपर्यंत पाळला जातो. स्त्रीचा विवाह एकदाच. संस्कारहीन जातीना हे असिधारा व्रत झेपत नाही त्या जातींत सुद्धा पुनश्च लग्न नाही. पाटाची चाल आहे, पाट ही स्त्रीची सोय आहे. पाटाच्या स्त्रीला लग्नाच्या स्त्रीची योग्यता प्राप्त होत नाही. सर्व हिंदु समाजात विवाहाचे इतके पावित्र्य मानले जाते ही विचार करण्यासारखी गोष्ट आहे. इतरत्र कोठेही ही भावना आढळणार नाही.

पुनर्विवाहातील तारतम्य

आता पुनर्विवाहाचा पुरस्कार करणारांचा हेतु स्त्रीला विषयसुख मिळावे हाच. परंतु ही आमच्या संस्कृतीची कल्पना नाही, विवाह प्रजोत्पत्तीसाठी असतो; विषयसुखासाठी नाही. मुलीचा बाप कन्यादानाच्या वेळी ‘ प्रजोत्पादना करिता ही मुलगी तुला देत आहे ’ असे म्हणतो. प्रजोत्पादनाच्या पूर्वी स्त्रीला वैधव्य आल्यास पुनर्विवाह क्षम्य होईल; पण प्रजा झाल्यावर आई पुनर्विवाह करून परगृही गेली तर मुलांची काळजी कोण घेईल ? आईने दुसरा नवरा केल्याचा परिणाम मुलावर किती विपरीत होईल याचा विचार कोणी केला आहे का ? मुख्य जे प्रजापालन व संवर्धन ते कोणी करावयाचे ? वर आलेच आहे की पूर्वी स्त्री ऋतु मागेल तेव्हाच स्त्री-पुरुषसंभोग होई. प्रजासंवर्धनाची जबाबदारी स्त्रीवर असल्यानेच संभोगाची इच्छा करणे संयुक्तिक आहे. स्त्रीसंभोग मागते तो संततीसाठी. अशा संभोगापासून जे बालक निपजेल त्याचे जनकत्व खऱ्या-अर्थाने आईबापाकडे येते. सुखसंभोगाने होणाऱ्या संततीचे जनकत्व कायद्याने बापावर लादले आहे. अशा संततीचा पुरुष पिता होईल पण जनक होणार नाही. आईबापांची इच्छा नसताना आलेली ही संतती आगंतुक समजली पाहिजे. मी आपल्या मुलांचा खरा बाप आहे असे किती जणांना म्हणता येईल ते एक ईश्वरच जाणे ! ह्या सर्व गोंधळाच्या बुडाशी लग्न हे विषयसुखाकरिता आहे ही भ्रामक कल्पना आहे.

आमची अशी एक दृढ समजूत झाली आहे की, विषयस्फुरण हे उपजत असल्याने टाळता येणार नाही. हे खरे असल्यास जगात एक मोठी अविवाहितांची संख्या आहे ती सर्व दुराचाऱ्यांची आहे असे म्हणावे लागेल ! आपल्या देशात अविवाहित पुरुष काही कमी नाहीत. बालविधवांची संख्या पूर्वी पुष्कळ असे. ती चारित्र्यसंपन्न होती. कळ सोसून त्या वैधव्य संभाळीत असा ह्यावर आक्षेप घेतला जात असे. परंतु हे किती स्त्रियांच्या बाबतीत खरे होते ह्याचा शोध कोणी केला आहे ? जेसुईट फादर आपखुषीने अविवाहित राहतात. हे काहीही असो. स्त्री-पुरुषांनी विवाहबद्ध होऊन नियंत्रित विषयसेवन करणे हाच उत्तम मार्ग होय; कारण तो निसर्गनियमाला धरून आहे. आपण पशु नाही हे स्त्रीपुरुषांनी ध्यानात ठेवणे अवश्य आहे. रतिसुखाचे ध्येय नजरेसमोर ठेवणारा पशुच बनतो.

घटस्फोट समाजविघातक

आमच्या धर्मशास्त्रीय विचारांची जी मौलिक बैठक आहे. तिच्यात घटस्फोट बसण्यासारखा नाही. घट–





स्फोटाची सवलत मिळवून आम्ही आपला एक जन्मसिद्ध हक्क मिळविला ह्या आनन्दात आमच्या सुशिक्षित स्त्रिया असतात हे दुर्दैव समजले पाहिजे! त्या फक्त आपल्या स्वतःच्या सुखाचा विचार करितात. मुलांच्या कल्याणाची उपेक्षा करून आपले स्वतःचे सुख साधणे हे नैष्ठुर्य त्याच्यात कसे शिरले हे एक आश्चर्यच होय. लग्न हे विषयसुखाकरिता ही आम्हाला बालपणापासून शिकवण मिळाली आहे त्याचे हे फल आहे. प्रजोत्पादनाचा असंभव हे एकच कारण फार तर घटस्फोटाला असू शकेल. प्रजावती स्त्रियांनी घटस्फोट घेणे हे आमच्या संस्कृतीला मारक आहेच पण स्वतःच्या अपत्यांना हाल अपेष्टात टाकण्याचे पाप आपण करीत आहो हे त्यांच्या ध्यानात येत नाही. विकृत मेंदूच्या मुलात बराच भरणा घटस्फोट घेतलेल्या आईबापांच्या मुलांचा असतो असा अमारकचा अनुभव आहे.

स्त्रीचे 'स्वातंत्र्य' म्हणजे काय ?

अखेरीस 'न स्त्री स्वातंत्र्यमर्हति' ह्याचा विचार करणे अत्यवश्यक आहे. हे वचन पुष्कळांच्या मनाला डाचते. स्त्रियांच्या संबंधाने आमची इतकी अनुदार वृत्ति आहे असे वाटून पुष्कळांना खेद होतो. त्याला कारणही तसेच आहे. स्वातंत्र्य शब्द उच्चारल्या बरोबर त्याचा प्रतिस्पर्धी शब्द पारतंत्र्य मनात येतो. पारतंत्र्य म्हणजे गुलामगिरी. आम्ही स्त्रीवर्गाला गुलामाप्रमाणे वागवावे असा आमचा धर्म सांगतो, ही अत्यंत लांछनास्पद गोष्ट आहे ह्याचा विषाद वाटणे स्वाभाविक आहे.

हे ध्यानात ठेवावे की, स्वातंत्र्य व पारतंत्र्य हे राज्यशास्त्रांतील शब्द आहेत. 'न स्त्री स्वातंत्र्यमर्हति' हे वचन स्मार्त म्हणजे स्मृति ग्रंथातील आहे. त्यातील स्वातंत्र्य शब्दाचा अर्थ निराळा असला पाहिजे. स्वातंत्र्य शब्द संस्कृत वाङ्मयात बाहुल्याने प्रचलित असलेला आढळत नाही. ह्याच व एतत् सदृश वचनातच तो आढळतो. 'यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते' हा त्याचा प्रतियोगी शब्द; पारतंत्र्य नाही. अमका मनुष्य स्वतंत्र राहतो ह्याचा अर्थ तो वेगळा, एकटा, राहतो. कुटुंबात राहात नाही असा असतो. हाच अर्थ मनूच्या वरील वचनाला लागू पडण्यासारखा आहे. स्त्रीने एकटे राहू नये असा मनूचा आशय. आजही तो पटण्यासारखा आहे. जागरूकतेने वर्तमानपत्रे वाचणाऱ्याला मनूच्या वचनाला मान्यता द्यावी लागेल. मनुविद्वान समाजशास्त्रज्ञ होता. सांप्रत लग्नात मुली मोठ्या असतात तेव्हा दान देण्याची कल्पना प्रगत (?) विचारसरणीला शोभणारी नाही असे म्हणण्यात येते. मुलगी वयात आली की, तिने वाटेल ते स्वेच्छेने करावे हे मत सध्या रूढ आहे. कायद्याचेही त्याला पाठबळ आहे. माझ्या मते हा मूर्खपणा आहे. दान ह्याचा अर्थ केवळ संमति असा केला म्हणजे झाले. स्त्री ही कुटुंबातील व्यक्ति हवी ही गोष्ट सामाजिक आरोग्याच्या दृष्टीने अवश्य आहे. नाही तर अनेक आपत्ती निर्माण होतील. तात्पर्य, दूरवर विचार करणाराला वरील वचनाने मान खाली घालण्याचे यत्किंचितही कारण नाही.

ज्ञानेश्वरीत स्त्री शोधणाराला ती त्याच्या हाती लागणार नाही. तेथे ती त्याला माता म्हणूनच सापडेल असे म्हटले आहे. केवळ स्त्रीचा विचार करण्याइतका मूर्खपणा आम्ही कधीच केला नाही. आधुनिक पाश्चात्य शिक्षणाचे हे फल आहे. विवाहपूर्व कौमार्यावस्थेत कुमारी ह्या नात्याने आम्ही तिला पूज्य मानतो. सवाशीण सांगतात त्याप्रमाणे कुमारी सणप्रसंगी सांगण्याची वहिवाट आहे ते एक प्रकारचे कुमारी पूजनच होय. ऋतुपूर्व कुमारीला प्रत्यक्ष तिचा बाप तिला वंदन करितो. ही चाल उत्तर हिंदुस्थानात आहे. कन्या कुमारीचे देऊळ प्रसिद्धच आहे. मी असे ऐकिले आहे की, नेपाळात कुमारीला देवळात बसवितात. तेथे तिचे रोज पूजन होते. ऋतु प्राप्त होण्याची चिन्हे दिसताच तिला तेथून काढून घऊन दुसरी कुमारी आणून ठेवतात. ऋतुमती होण्यापूर्वीच तिचा विवाह होऊन ती गृहिणी पदस्थ होण्याच्या मार्गाला लागते. गृहिणीचे वर्णन वर केलेच आहे. अविवाहित प्रगल्भ कुमारी ही अलीकड अस्तित्वात आली आहे!

सारांश, आज समाजाची घडण होत आहे तिच्यामागे विचाराचा पूर्ण अभाव आहे. आम्ही वाट मिळेल तिकडे जात आहो. कोठे जाणार हे आमचे आम्हालाच समजत नाही. पुराचे पाणी नेईल तेथे जाऊन पडणार!

श्री. श्री. रा. टिकेकर

डॉ. सुरेंद्रनाथ सेन (स. १८९०–१९६२)

मराठ्यांना लाभलेल्या वंगीय इतिहासकारात डॉ. सुरेंद्रनाथ सेन यांचे स्थान मानाचे आहे; श्रेष्ठ आहे; पहिल्या क्रमांकाचे आहे. त्यानी शिवछत्रपति चरित्र सांगितले; परकीयांनी लिहिलेली परभाषांतली शिवचरित्रे इंग्रजीत उपलब्ध करून दिली. आमची राज्यपद्धति कशी होती आणि आमची लष्करी व्यवस्था कशी असे, याचा विस्तारपूर्वक अभ्यास केला. मराठी भाषा आत्मीयतेने शिकलेला— मराठ्यांशी मुद्दाम होऊन मराठी बोलणारा–पुण्यात जाहीर सभेत तास -सवातास मराठी भाषण करणारा, हा वंगीय इतिहासकार मराठ्यांचा असामान्य मित्र होता; मराठी संशोधकांचा अभिमानी आणि पुरस्कर्ता होता. ता. ३० ऑक्टोबर १९६२ रोजी कलकत्त्यात डॉ. सेन कालवश झाले ! त्यांचा जन्मदिन २९ जुलै १८९०.

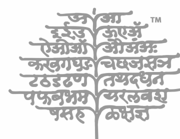
पाकिस्तानात गेलेल्या बारिसाल आणि मैमनसिंग जिल्ह्यात सेनांचे बाळपण गेले. वडील एका जमीनदाराकडे नोकरीला होते. लवकर मिळविते व्हावे असा लकडा परिस्थितीमुळे सेनांना होता. अश्विनीकुमार दत्त यांच्या शाळेत ते शिकले. शाळेत अथवा वार्षिक परीक्षात सुरेंद्रनाथांची चमक दिसली नाही. कॉलेजची दोन वर्षे त्यांनी बारिसालमध्ये कशीबशी पुरी केली आणि लगेच मास्तरकी पत्करली. मनातून आणखी शिकावे अशी इच्छा मात्र जबर होती. तीप्रमाणे त्यांनीं एम्. ए. पर्यंत मजल गाठली. डाक्का कॉलेजातून ते कलकत्ता युनिव्हर्सिटीच्या परीक्षेस बसले. कारण डाक्का युनिव्हर्सिटी तेव्हा स्थापलेली नव्हती. एम्. ए. च्या परीक्षेत सुरेंद्रनाथ झळकले. त्यांना प्रथमश्रेणीचे गुण मिळाले. त्यांचा क्रम दुसरा आला. (स. १९१५)

जबलपूरला एक वर्षभर (रॉबर्टसन कॉलेजांत) नोकरी केल्यावर सेन पुनः कलकत्त्यास पोचले. ह्या विद्यापीठांत त्यांची पुढील २२ वर्षे जाणार होती. कलकत्ता विद्यापीठातल्या पहिल्या चार पांच वर्षात त्यांनी भावी अभ्यासाची तयारी केली. कार्यक्षेत्र नक्की ठरविले. " मराठ्यांचा इतिहास " हा त्यांचा आवडता विषय ठरला. प्रेमचंद रॉयचंद स्कॉलरशिप आणि पीएच. डी. अशा दोन्हीपरीक्षांसाठी त्याचे प्रबंध मंजूर झाले. (स. १९२२)

विद्यापीठात तीन साडेतीन वर्षे काम केल्यावर त्यांना परदेशी जाण्याचा योग आला. ऑक्स्फर्ड येथे अभ्यास करून ते तिथले बी. लिट्. झाले. पॅरिस, लिस्बन, ॲमस्टरडॅम... अशा युरोपातील राजनगरीत राज-दप्तरखाने धुंडाळण्यासाठी ते हिंडले आणि मराठी इतिहासाला उपयुक्त असे पुष्कळ साहित्य घेऊन ते स्वदेशी परतले. (स. १९२७) 'फॉरिन बायग्रफीज ऑफ शिवाजी' हा त्यांचा ग्रंथ (परकी शिवचरित्रे) ह्या दप्तरखान्यातील शोधांचे फळ होय. कॉस्म. द. गार्दा थिवेनो, कॅरी, मार्टिन, व्हॅलेंटाइन... इत्यादिकांनी लिहिलेल्या शिवचरित्राची माहिती या ग्रंथात आढळते.

संपादनचातुरी

स. १९३९ मध्ये डॉ. सेन दिल्लीत दाखल झाले. कीपर ऑफ रेकॉर्डस् हा त्यांचा नवा हुद्दा होता. इंपीरियल रेकॉर्ड ऑफिस पूर्वी कलकत्त्यास होते ते दिल्लीस गेले. त्यावरचे श्रेष्ठ अधिकारी-तळमळीचे संशोधक, प्रथमच त्या कचेरीस लाभले. रेकॉर्डस् कमिशन आणि रेकॉर्ड आफिसचे प्रकाशन यांचे कार्य नव्या दमाने सुरू झाले. डॉ. सेनांच्या कर्तबगारीस





पुष्कळ वाव मिळाला. स्वराज्योत्तर कालात इंपीरियल नाव बदलून नॅशनल आर्काइव्हज हे त्या राष्ट्रीय दप्तरखान्याचे नवे नाम ठरले. थिवेनो आणि कॅरिरी या उभयतांचे प्रवासवर्णन डॉ. सेननी संपादले ते यांच वेळी. राष्ट्रीय दप्तरखान्यातर्फे तो जाडजूड ग्रंथ प्रसिद्ध झाला. डॉ. सेन यांचा विविध व्यासंग आणि त्यांचे संपादनकौशल्य या ग्रंथामुळे जगभर ठाऊक झाले. देशी परदेशी किती तज्ञांशी त्यानी पत्रव्यवहार केला आणि संपादन परिपूर्ण नटविले, याची कल्पना येण्यासाठी या प्रवासवर्णनातील आभार निर्देश पहावा. निसर्गविज्ञान, पक्षीशास्त्र, यांचा छंद डॉ. सेनना होता, हे या ग्रंथसंपादनावरून कळले. त्यांची पुस्तके पहाण्यास मी मुद्दाम त्यांच्या घरी गेलो होतो. त्यानी स्वतः ती काढून मला दाखविली होती. आता ती कलकत्त्यास राष्ट्रीय ग्रंथालयात आहेत.

महामहोपाध्याय " पेशवे "

दप्तरखान्याचे दहा वर्षाचे काम हा डॉ. सेन यांच्या जीवनातील मोठा महत्त्वाचा काळ म्हटला पाहिजे. मावळत्या ब्रिटिश राजसत्तेकरवी आमच्या प्रा. दत्तोपंत पोतदारांना " महामहोपाध्याय " बनविण्याची कर्तबगारी त्यांचीच. एरवी कुणाच्या आग्रहाला डॉ. सेनांचे " पेशवे " बधले नसते. पण सेन–पोतदार स्नेह असाच निकटचा होता.

विद्यापीठात कार्य

दिल्लीत राहिल्यामुळे डॉ. सेन याच्या व्यासंगाची, अभ्यासाची ओळख व्यापक समाजाला झाली आणि नवे काम त्याजकडे चालून येऊ लागले. दप्तरखान्यात असूनही दिल्ली युनिव्हर्सिटीत ते काही काळ अध्यापनासाठी नेमाने जात. सेवानिवृत्ती (स. १९४९) नंतर त्यांची तेथे रेक्टर म्हणून नेमणूक झाली. त्या वेळचे व्हाइस चॅन्सेलर सर मॉरिस ग्वॉयर यांच्या विरुद्ध निष्कारण चळवळ कुणी तरी चालविली आणि डॉ. सेनवर नवी जबाबदारी पडली. दिल्ली युनि०चे ते व्हा. चन्सेलर झाले. (स १९५० जुलै.)

" कारस्थान " आणि " वारसदारी " या दोन शब्दावर दिल्लीचे जीवन बव्हंशी अवलंबून आहे. कारस्थानाला कंटाळून स्वाभिमान टिकविण्यासाठी डॉ. सेननी युनि०च्या कार्याचा राजीनामा दिला (स. १९५३ फेब्रु.) आणि ते कलकत्यास परत गेले. यावेळची त्यांची पत्रे फार बोलकी आहेत. दिल्लीची ओळख त्यायोगे चांगली होते.

कलकत्त्यास त्यांजवर " शेरीफ " पदाची जबाबदारी पडली. ती पार पाडीत असतानाच त्यांनी " १८५७ " या ग्रंथाची तयारी चालविली होती. त्यासाठी लंडनला ते एकदा जाऊनही आले. तो ग्रंथ सरकारतर्फे इंग्रजी-हिंदी भाषात प्रसिद्ध झाल्यावर त्यांना विस्कॉन्सिन विद्यापीठाचे पाचारण आले. अमेरिकेत असता डॉ. सेनवर एक आपत्ति कोसळली. पक्षाघाताने त्यांची प्रकृति बिघडली. ते पराधीन झाले. त्याचवेळी ऑक्स्फर्ड विद्यापीठाने त्यांना डी० लिट् ही श्रेष्ठ पदवी देऊ केली. असहाय स्थितीतच त्यांनी तो मान स्वीकारला! (स. १९५८) लगेच डॉ. सेन स्वदेशी परतले.

विकलांग अवस्थेत त्यांनी अखेरची तयारी चालविली. आपला अमोलिक ग्रंथसंग्रह त्यांनी राष्ट्राला अर्पण केला. सुमारे ३६०० पुस्तकांचा हा ठेवा बहुरंगी असून बहुभाषीही आहे. सुमारे ४०० मराठी, ३०० बंगाली, आणि युरोपीय भाषातली २३०० अशी त्यांची ढोबळ वर्गवारी होते. भूगोल, ललितकला, प्रवासवर्णने, अर्थशास्त्र, प्राणीशास्त्र ... अशा विषयांचीही पुस्तके त्यात आहेत.

लौकिक मान डॉ. सेनना भरपूर मिळाले. भारतीय इतिहास परिषदेचे ते अध्यक्ष होते (स.

१९४४). त्यानी लिहिलेली पुस्तके मान्यता पावली. त्यांच्या आवृत्त्या निघाल्या. शेकडो शिष्यांना त्यानी मराठी इतिहासाची गोडी लावली. त्यांच्या सह-कार्याने शालेय पुस्तके लिहून त्यांच्या गुणांचे चीज केले.

विद्यार्थ्यांबद्दल असीम प्रेम असणारा गुरु; मराठ्यांच्या इतिहासात रंगणारा विद्वान्; मराठी भाषा आत्मसात् करणारा बहुभाषी; स्वतः उपाधिरहित राहून मित्रांना पदव्या बहाल करणारा सन्मित्र, अशा अनेक दृष्टींनी डॉ. सुरेंद्रनाथ सेन आम्हास ठाऊक होते. आता त्यांचे ग्रंथ आणि त्याबद्दलच्या विविध आठवणी यावरच समाधान मानले पाहिजे. त्यांचे प्रत्यक्ष दर्शन अत:पर शक्य नाही.

खेड्यांतील समाजसुधारणा

सामाजिक सुधारणांचा विचार करतांना खेडेगावातील जनतेचा विचार करणे अवश्य आहे. याचा अर्थ असा नव्हे की खेडेगावांतील समाजसुधारणांचे प्रश्न शहरांतील समाजसुधारणांपेक्षा तत्वतः निराळे आहेत फरक असतो तो भिन्नभिन्न वातावरणाचाच होय. विश्वविद्यालयाच्या, आकाशवाणीच्या, विविध संस्थाच्या निमित्ताने आपल्या अजगरासारख्या निश्चल समाजांतहि वैचारिक लाटा उत्पन्न होऊन शहरात वेगाने व जोराने पसरतात. तसल्या लाटा खेडेगावात तितक्या वेगाने व जोराने पसरू शकत नाहीत. उत्कृष्ट रस्ते तयार झाले तर लहान लहान शहरांनीही आपली दृष्टि जास्त विशाल करून आसमंतातील खेडेगावांना आपल्या सामाजिक व सांस्कृतिक जीवनांत सामील करणे शक्य होणार आहे. शेतकीप्रधान प्रदेशांतील लहान लहान शहरांनी अशा तऱ्हेचे प्रयत्न करावेत व शासनसंस्थेने आपल्या सर्व प्रयत्नांस सढळ मदत करावी हे उचित दिसते.

– डॉ. सुमंत मुरंजन

(महाराष्ट्र सामाजिक परिषदेच्या अध्यक्षपदावरून)

अनुक्रमणिका

प्रा. भाऊ मांडवकर

ऋग्वेदकाळी चातुर्वर्ण्य होते काय ?

आर्यांचे आगमन

आर्य लोक आरंभापासून भारतातच रहात होते, असे काही विद्वानांनी सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला असला तरी साधारणत: बहुतकांनीच मान्य केले आहे की आर्य या देशात बाहेरून आले आहेत.

आर्य हा शब्द 'ऋ' धातूपासून झाला असून त्या धातूचा अर्थ जाणे असा आहे. तो ध्यानी घेतल्यास आर्य म्हणजे भटके असा अर्थ होतो, अशा तऱ्हेचे मत धर्मानंद कोसंबी यानी मांडले आहे.[१] हा अर्थ लक्षांत घेतल्यास आर्य लोक भटकत भटकत इकड आले, ते येथले मूळ नव्हत, हे सहजच दिसून येते.

आर्य भारतात आल्यावर सिंधू नदीच्या आसपास वस्ती करून राहिले. या भागास सप्तसिंधू असे नाव आर्यांनी दिले होते.[२]

या भागात पूर्वी दास लोकांचे राज्य होते, असा निष्कर्ष ऋग्वेदातील काही ऋचांवरून निघू शकतो.[३] या दासांशी आर्यांना लढून पुढे सरकावे लागले. म्हणजे, आर्य एतद्देशीय नाहीत, हे सांगावयास नकोच.

ऋग्वेदाची रचना भारतातच झाली असली तरी ही रचना आर्यांनी समस्त भारतदेश व्यापण्यापूर्वीची आहे हे निश्चित ! या ऋग्वेदग्रंथात वाघ, हत्ती या खास भारतीय प्राण्यांचा उल्लेख नाही. आणि सिंहाचा मात्र आहे, यावरून असे दिसते की, आरंभी तरी या देशाची माहिती आर्यांना नव्हती. आर्य या देशातील मूळ रहिवासी नव्हत, या मताचे समर्थन करण्यासाठी हा पुरावा पुढे करता येऊ शकतो.

महेंजोदारो (सिंध), हरप्पा (पंजाब) व नाल (बलुचिस्तान) येथील उत्खननात सापडलेल्या अवशेषातील शिल्पावर घोड्याचे चित्र नाही. आर्यांची सारीच लढाई घोड्याच्या भरवशावर चालायची ! परंतु ज्या भागात आर्यांनी प्रथम राज्य केले त्या सप्तसिंधु भागातच आर्यांच्या संस्कृतीची चिन्हे नसावीत, हे कशाचे प्रतीक आहे ? हे अवशेष दुसऱ्या कुणा संस्कृतीचे असावेत असे अनुमान निघते.

आर्यांच्या आगमनापूर्वी त्यानी पश्चिमेस साम्राज्ये स्थापण्याचे कार्य सुरू ठेवले होते. आर्यांनी बाबिलोनियात इ. स. पूर्वी १७६० या वर्षी साम्राज्याची स्थापना केली.[४]

दासांची संस्कृति

दास या शब्दाचा अर्थ आज जरी विकृत असला तरी त्या शब्दाचा अर्थ त्याकाळी दाता असा होता,[५] असे दिसते. महेंजोदारो, हरप्पा आणि नाल येथील आर्यपूर्वकालीन संस्कृती दासांचीच असेल तर ती त्यांच्या प्रगतीची परिचायक म्हणावी लागेल.

दासांच्या नेत्याचे नाव वृत्र असे होते. दास शूर होते. त्यांच्यावर इंद्राच्या स्वाऱ्या नेहमी होत असत. इंद्र म्हणजे सेनापती . सेनापतीची ही परंपरा पुढे चालू राहिली. म्हणजे इंद्र अनेक झाले. इंद्राशी सामना देण्यासाठी नमुची नावाच्या दासाने एकदा स्त्रियांनाही पाठवले.[७] दासांप्रमाणेच त्यांच्या स्त्रियाही कडव्या व शूर होत्या हे यावरून दिसते.

---

१. धर्मानंद कोसंबी : भगवान बुद्ध : पृ. २८.
२. ऋग्वेद : १।३२।१२; २।१२।१२; ८।२४।२७.
३. ऋग्वेद : १।३२।११; ५।३०।५.
४. धर्मानंद कोसंबी : भगवान बुद्ध : पृ० २७
५. धर्मानंद कोसंबी : भगवान बुद्ध : पृ० २७
६. धर्मानंद कोसंबी : भगवान बुद्ध : पृ० २९
७. ऋग्वेद : ५।३०।९

परंतु आर्यांच्या घोडदळापुढे दासांचे काहीच चालले नाही. त्यांची आपसातली भांडणेही त्यांच्या पराभवाला कारण झाली असावी. दासाची शहरेच्या शहरे इन्द्रानी उध्वस्त केली.[८] म्हणून इंद्राला पुरंदर हे नाव पडले. त्याने वृत्राला ठार केले. म्हणून त्याचे नाव वृत्रहा पडले

इंद्राच्या या पराक्रमी कृत्यांनी आर्य बलवान झाले. त्यांच साम्राज्य सप्तसिंधू प्रदेशावर स्थापित झाले. आर्य शक्तिशाली ठरले आणि दास गुलाम बनले. दासांना खालची पदवी मिळाली.

आर्यांचा साम्राज्यविस्तार पुढे पुढे वेगाने होऊ लागला. येथील मूळ रहिवाशांचा त्याना विरोधही झाला. तरीपण दासांइतकी प्रभावी शक्ती विरोधासाठी उभी नसल्यामुळे साम्राज्यविस्तरणाच्या कार्यात फारसा बाध आला नाही.

पुढे पुढे आर्य येथेच स्थिरावले. ते आपले मळ स्थान विसरले. याच देशाला त्यांनी आपली कमभूमी मानली व तिचे त्यानी गोडवे गायिल. शांततेच्या काळात आपल्या साम्राज्यातील सुंदर निसर्गरम्य स्थानाची जी वर्णने आर्यानी केली, त्यावरून दिसून येते की, त्यांच प्रेम या भूमीशी किती निगडित झाले होते आणि त्यांचा साम्राज्यविस्तारही कसकसा होत चालला होता.[९]

ऋग्वेदाची रचना

आर्यांच साम्राज्य प्रगत होत असतानाच जनजीवनसुद्धा शीघ्रगतीने प्रगतीची कास धरीत होते. समाजाचे स्थैर्य जेव्हा सुखशांतीचा अनुभव घेऊ लागते, तव्हा त्या समाजाचे साहित्यही जन्माला येते. आर्यांचे तसेच झाले.

ऋग्वेद आर्यांची सर्वप्रथम रचना होय. जगातील अति प्राचीन असा हा ग्रंथ मानला जातो. वेदांना श्रुती हे नाव आहे. यावरून लेखनकलेच्या वा लिपीच्या उद्भवापूर्वी वेद हे ऐकून ऐकून परंपरेने संरक्षून ठेवले जात होते. ऋग्वेदातील आरंभीचा भाग पुढच्या भागाच्या मानाने अधिक प्राचीन असावा. ऋग्वेदाच्या निरनिराळ्या मंडलांच म्हणजे विभागांचे कर्ते निरनिराळे ऋषी आहेत. वेद अपौरुषेय आहेत ही कल्पना आता मागे पडली आहे.

ऋग्वेदात अन्य विषयांबरोबर आर्यांच्या आगमनकालीन गतेतिहासाच्या विविधछटाही आल्या आहेत. त्यावरून आर्यांच्या आगमनावर बराच प्रकाश पडतो.

ऋग्वेदाची रचना केव्हा झाली. याबद्दल विद्वानात एकमत नाही. हे कसे ते पुढील उताऱ्यांवरून दिसून येईल "ऋग्वेद आर्योंका ही नहीं. समस्त विश्वका प्राचीनतम ग्रन्थ है। इसके कालनिर्णयका प्रश्न भी इतना विलक्षण है कि कोओी तो पचहत्तर हजार वर्ष पुराना मानता है और कोओी ईसासे सिर्फ दो सौ वषाकी चीज। सुप्रसिद्ध जर्मन विद्वान जैकोबीने ऋग्वेदके बाद रचित कल्पसूत्रोंका रचनाकाल ईसासे ४७०० वर्ष पूर्व और ऋग्वेदका रचनाकाल लगभग ६५०० साल पूर्व माना है।

लोकमान्य बाल गंगाधर तिलकने ब्राह्मण-ग्रंथोंका रचनाकाल ईसासे ४५०० वर्ष पूर्व माना था। ... इस संबंधमें, सबसे अधिक उत्साहयुक्त दृष्टि डा. अविनाशचंद्र दत्तकी है जो ऋग्वेदको पचास से पचहत्तर हजार वर्ष पुराना मानते हैं। पं. रामगोविन्द त्रिवेदीका मत है कि 'ऋग्वेदका निर्माणकाल १८ हजार वर्षसे लेकर ५० हजार वर्षके बीचका है।' मैक्समूलरके मतानुसार, ऋग्वेद ईसासे १२००-१००० वर्ष पूर्व बना था। इसके विपरीत, विंटरनिजका मत है कि ऋग्वेदकी रचना ईसासे २५०० वर्ष पूर्व हुई थी। ... श्री. जयचंद्र विद्यालंकारने प्रायः, विंटरनिजके मतको स्वीकार किया है।"[१०]

या रचनाकालाच्या विविध मतांमध्ये शिरण्याची काही आवश्यकता नाही, हे या उताऱ्यावरून तरी दिसून येईल.

ऋग्वेदाच्या पाठीमागून अन्य वेदांची रचना झाली. साधारणतः वैदिक वाङ्मयात चार वेद, ब्राह्मणे, आरण्यके व उपनिषदे यांचा समावेश होतो. हा वैदिककाळ बौद्धवाङ्मयाच्या पूर्वीचा समजावा. वैदिक

८. ऋग्वेद : २।१९।६; २।१४।६

९. ऋग्वेद : १।७।३२, १।२।३८, ३।३।३३, ४।३।३०, १०।६।७५; १०।१०।१२१;

१०. रामधारी सिंह दिनकर : संस्कृतिके चार अध्याय : पृ. ३१





वाङ्मयाच्या कालखंडासंबंधी प्रो. पां. वा. काणे म्हणतात, "वैदिक काळाची प्राचीन मर्यादा युरोपियन पंडित इ. स. पूर्वी २५०० वर्षांहून पलीकडे नेत नाहीत. पण त्यांतील याकोबी नामक जर्मन पंडिताने तो काळ इ. स. पूर्वी ४००० वर्षांइतका मागे लोटला असून लोकमान्य टिळकांनी तो इ. स. पूर्वी १०००० वर्षे असावा असे दाखविले आहे".[११] यापूर्वीचा व हा उतारा ऋग्वेदकाळाच्या दृष्टीने ताडून पाहता येईल.

या कालातील समाजरचना अनेक प्रयोगातून गेली. समाजाच्या सुचारु संचालनासाठी चातुर्वर्ण्याची योजना केली गेली, असे प्रायः मान्य केले जाते. मुळात ही वर्णविषयक भूमिका काय होती, हे आपण पाहू या.

ऋग्वेदकालीन वर्णविषयक भूमिका

ऋग्वेदात १०५०० ऋचा आहेत. या साऱ्या संभारात वर्णांचा उल्लेख फारसा आढळत नाही. ऋग्वेदाच्या पुरुषसूक्तात मात्र पुढील प्रसिद्ध मंत्र आला आहे[१२] —

ब्राह्मणोस्य मुखमासीद् बाहू राजन्यः कृतः ।
ऊरू तदस्य यद्वैश्यः पद्भ्यां शूद्रो अजायत ॥

या ऋचेचा अर्थ असा आहे – "ब्राह्मण हे ईश्वराच्या मुखापासून, क्षत्रिय हे बाहूपासून, वैश्य हे मांड्यापासून व शूद्र हे पायांपासून झाले."

वस्तुतः हे सूक्त अतिप्राचीन नसावे, याबद्दल बऱ्याच विद्वानात ऐकमत्य आहे. हे सूक्त वैदिक धारेच्या तृतीय कालखंडात म्हणजे बऱ्याच उशिरा रचले गेले, असे डॉ. मंगलदेव शास्त्री यांचे मत आहे. शिवाय त्यात रूपक आहे., हेही त्यांनी स्पष्ट कल आहे.[१३] प्रो. पां. वा. काणे लिहितात, "ज्या पुरुषसूक्तात ही ऋचा आहे त्याची भाषा कालिदासाच्या भाषेसारखी सोपी व कोणालाही सहज समजेल अशी आहे. त्याच्या मानाने इतर सूक्तांची भाषा कठीण आहे. तेव्हा हे सूक्त ऋग्वेदात प्रथमपासून नसून मागाहून घातलेले आहे असे म्हणावे लागते. पण तो प्रश्न सोडून दिला तरी त्या सूक्तात एक रूपक सांगितले असल्यामुळे त्याचा शब्दशः अर्थ घेणे शक्य नाही."[१४]

मनुस्मृतीत बऱ्याचशा पूर्वोक्त कल्पनांचा आश्रय घेतला गेला आहे, याबद्दल फारसा मतभेद नाही. पुरुषसूक्तातील वरील कल्पनेचा अनुवाद मनुस्मृतीत अगदी तसाच आढळतो –

लोकानां तु विवृद्ध्यर्थं मुखबाहूरुपादतः ।
ब्राह्मणं क्षत्रियं वैश्यं शूद्रं च निरवर्तयत्[१५] ॥

अर्थ– तदनंतर ईश्वराने जनविकासासाठी ब्राह्मणांना मुखापासून, क्षत्रियांना बाहूंपासून, वैश्यांना मांड्यांपासून व शूद्रांना पायांपासून उत्पन्न केले.

या दोन्ही श्लोकातील साम्य लक्षात घेण्याजोगे आहे.

ऋग्वेदामध्ये ब्राह्मण, राजन्य, वैश्य व शूद्र यांचा उल्लेख पुरुषसूक्तात आला आहे. 'विशः' हा शब्द ऋग्वेदात अनेकदा आला असून त्याचा अर्थ 'वैश्य' असा काहीजण करतात. परंतु त्या शब्दाचा अर्थ 'सामान्य लोक' असा आहे. प्रो. काणे यासंबंधी म्हणतात,[१६] "ऋग्वेदात विशः म्हणजे सामान्य लोक –जनता असाच अर्थ आहे. 'दासीः विशः' म्हणजे दासवर्गातील लोक असा अर्थ उघड आहे. 'यच्चिद्धि ते विशो यथा प्रदेव वरुण व्रतं मिनीमसि द्यवि द्यवि।' (ऋग्वेद १।२५।१) या ऋचेत विशः म्हणजे सामान्य लोक असा अर्थ अगदी स्पष्ट आहे." श्री. महादेवशास्त्री दिवेकर यांचेही असेच मत आहे,[१७] "विशः हा शब्द अनेक ठिकाणी ऋग्वेदात येतो; परंतु त्याचा अर्थ सामान्य लोक असाच आहे." त्यावेळी प्रत्येकजण स्वतःला 'विश्' म्हणजे आर्यप्रजा

---

११. प्रो. पांडुरंग वामन काणे : हिंदुधर्मशास्त्रविचार : पृ. ११८
१२. ऋग्वेद : १०।९०।१२
१३. डॉ. मंगलदेव शास्त्रीः भारतीय संस्कृतिका विकास : वैदिक धारा : पृ० १२७
१४. प्रो. पांडुरंग वामन काणे, हिंदुधर्मशास्त्रविचार : पृ० ५०–५१
१५. मनुस्मृतीः अ. १, श्लो. ३१
१६. प्रो. पांडुरंग वामन काणे : हिंदुधर्मशास्त्रविचार : पृ० ५३
१७. महादेवशास्त्री दिवेकर : नवा हिंदुधर्म : पृ० ११५

अनुक्रमणिका

समजत असे. म्हणजे वर्णव्यवस्था त्यावेळी नव्हती, सर्वजण समतेच्या भूमिकेवर अधिष्ठित होते. प्रत्येकजण त्यावेळच्या समाजात आपापला पुरोहित, राजा, व योद्धा होता.

ऋग्वेदात बरेचदा आलेल्या क्षत्रिय या शब्दाचा अर्थ बलवान असा आहे. कधीकधी तो 'क्षत्रिय म्हणजे बल' असा असतो. 'ब्राह्मण' या शब्दाचा अर्थ 'स्तोत्रांचा गायक' असा आहे. 'ब्रह्म' हा शब्द ऋग्वेदात येतो व त्याचा अर्थ 'सूक्त-प्रार्थना-स्तोत्र' असाच आहे,[१८]

'पंचजन' हा शब्द ऋग्वेदात येतो, तेव्हा त्याचा अर्थ 'सर्व जनता' असा होतो. वर्णविषयक उल्लेख तो नव्हेच 'पाचामुखी परमेश्वर' असे आपण म्हणतोच की ! पं. रघुनाथशास्त्री कोकजे लिहितात, "वेदात 'पंचजन' असा शब्द येतो, तो तत्कालीन पाच समाजांचा बोधक होता. पुढेपुढे या पंचजन शब्दाचा अर्थ बदलत गेला व चार वर्ण आणि पाचवा निषाद यांचा तो वाचक झाला."[१९] स्पष्टच आहे की, चार वर्णांव्यतिरिक्त जे लोक होते त्यांचा उल्लेख पंचजन म्हणून पुढे आला तो मात्र एका विशिष्ट वर्गास नीच लेखून निश्चित केला आहे; पण ऋग्वेदात तसा अर्थ नाही.

दास लोकांचा उल्लेख ऋग्वेदात जास्त प्रमाणात आला आहे. मागे आपण पाहिलेच आहे की, दास हा येथील सप्तसिंधू प्रांतातील एक लढवय्या एतद्देशीय वर्ग होता. तो हीन ठरवून कदाचित् एका नीच वर्णात आर्यांनी त्यास अंतभूत केला असणे शक्य आहे. परंतु ऋग्वेदात वर्णदृष्ट्या दासांचा उल्लेख कुठेच आला नाही. दास हे आर्यांचे शत्रू होते. तेव्हा, दासांच्या विनाशाची सूक्ते ऋग्वेदात भरपूर आली आहेत, यात विशेष काही नाही. मात्र वर्ण म्हणून उल्लेख असा नाहीच ! इतकेच नव्हे तर दासांशी आर्यांचे संबंध उच्चनीचत्वाच्या भावनेने होत नसत. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यानी लिहिले आहे– "प्रथम वंशभेदाचा अभिनिवेश मात्र निर्माण झाला नव्हता. ते दासांशी रक्तसंबंध करण्यास मागेपुढे पाहत नसत."[२१] 'असुर' ह्या शब्दाचा अर्थ वाईट नव्हता; याचा उल्लेख मागे एका संदर्भात आलाच आहे. श्री. दत्तात्रेय वासुदेव निमकर म्हणतात, "सुर-असुर, देव-दानव व मानव-राक्षस असे उल्लेख प्राचीन इतिहासात आले असून त्यांच्या वर्णनावरून भिन्न विचारांच्या वृत्तींचे ते द्योतक असल्याचे दिसतात."[२२] पुढील अवतरणावरून यावर अधिक प्रकाश पडेल. "असुर हा शब्द ऋग्वेदात वर्ण्य देवतांच्या महिम्याचे वर्णन करताना अधिक सामर्थ्य दाखविण्याकरिता अत्यंत आदराने वापरलेला आहे. रुद्र, वरुण व अग्नि याना असुर हे विशेषण ऋग्वेदात दिलेले आहे."[२३]

आतापर्यंत आपण पाहिले की कोणताही शब्द वर्णविषयक भूमिकेतून ऋग्वेदात वापरलेला नाही. खुद्द वर्ण हा शब्दसुद्धा या अर्थाने वापरलेला नाही. जेथे तो शब्द आला[२४] तेथे रंग असा अर्थ आहे. फार तर कृष्णवर्णी दास व त्यांना शत्रूच्या ठायी असलेले आर्य हे दोन वर्ण, वर्णावरून म्हणजे रंगावरून पडले असावेत, असे दिसते. पण वर्णव्यवस्थेच्या विचारांचा यावरून त्याकाळी उद्भव झाला असे म्हणता यावयाचे नाही. यावर आणखी प्रकाश पडावा म्हणून पुढील अवतरण पुढे करता येईल. "वर्णौ" या शब्दाचा आर्य व दास हे दोन वर्ण असा अर्थ कल्पनेने करावा लागतो. कारण वर्णभेदाची कल्पना दास व आर्य या भेदासंबंधी प्रथम येणे हे स्वाभाविक आहे. वर्ण हा शब्द रंग या अर्थी

---

१८. ऋग्वेद : १०।७१।८; ७।१०३।७-८

१९. पं. रघुनाथशास्त्री कोकजे : नवा आचारधर्मः पृ. ३१०

२०. ऋग्वेद : १।१७४।७; २।११।४; १।५९।२.

२१. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : वैदिक संस्कृतीचा विकास : पृ. १०८.

२२. दत्तात्रेय वासुदेव निमकर : हिंदुलग्नसंस्था : पृ. ६१.

२३. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : वैदिक संस्कृतीचा विकास : पृ. १९.

२४. ऋग्वेद : २।१२।४.

अनुक्रमणिका





प्रथम वापरलेला आहे; म्हणून दासांच्या निराळ्या रंगामुळे वर्णभेदाची कल्पना सुचली असावी".[२५]

तेव्हा ऋग्वेदकाळी वर्णव्यवस्था नव्हती हे सहजच सिद्ध होते. "वर्णव्यवस्था हिंदुधर्माचे प्रमुख तत्त्व आहे, याचे कारण ती फार जुनी असून तिचा उगम वेदकाळात आहे. ऋग्वेदातील पुरुषसूक्तात ती स्पष्टच सांगितली आहे; आणि इतर सूक्तातून ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य यांचा उल्लेख आहे"[२६] – असे उद्गार हे पुरुषसूक्त आधीचे समजून काढले जातात. पुरुषसूक्त आधीचे नाही हे येथे लक्षात घ्यावयास हवे. तर्कतीर्थांनी स्पष्टच सांगितले आहे. 'प्रथम आर्य व दस्यु असा भेद दिसून येतो. दस्यु व दास हे प्रथम पर्यायशब्द होते. ऋग्वेदात आर्य व दास किंवा दस्यु या भेदकल्पनेला अधिक महत्त्व आहे. वर्णभेदाची कल्पना त्यात मुळीच दिसत नाही. शूद्र वर्णाचा उल्लेख ऋग्वेदात सर्वांत पाठीमागून रचलेल्या पुरुषसूक्तात तेवढा एकदा आला आहे... ब्राह्मण व क्षत्रिय हे भेद वैदिक आर्यांत प्रथम नसावेत... ब्राह्मण व क्षत्रिय हा भेद उशिरा झाला. वर्ण या कल्पनेच्या आधारावर ब्राह्मण, क्षत्रिय व विश् असे तीन भाग नंतर पडल असावेत. पुरुषसूक्त सोडल्यास वर्णभेदाची किंवा चातुर्वर्ण्याची कल्पना ऋग्वेदात कोठेही सापडत नाही. ब्रह्म, क्षत्र व विश् या तीन संज्ञा तीन वर्णांच्या वाचक म्हणून वापरलेल्या ऋग्वेदात आढळतात. परंतु त्यांना वर्ण ही संज्ञा कोठेच ऋग्वेदात दिलेली नाही."[२७] पं. लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी अन्यत्र "वर्णधर्माचा प्रारंभ ऋग्वेदात सापडतो."[२८] असे जे उद्‌गार काढले आहेत ते दास व आर्य या प्रथमभेदास अनुलक्षून काढले आहेत. वर्णव्यवस्था ऋग्वेदकाळी होती असे त्यांना म्हणावयाचे नाही, हे वरील उद्धरणावरून दिसून येईलच.

वर्णव्यवस्था मूळची नसून ती नंतरची आहे, ह्याला आणखी पुरावे देता येतात. भगवंतांनी गीतेत म्हटले आहे की, "हे वर्ण मीच निर्माण केले."[२९] या म्हणण्यात चातुर्वर्ण्य नंतरचे आहे, आधीचे नव्ह, हे स्पष्ट आहे. काळ निश्चित दिला नाही, याचा अर्थ चातुर्वर्ण्य अनादी वा प्राचीन आहे, असा ओढून ताणून करण्यात अर्थ नाही. त्यामुळेच, "भगवद्‌गीतेत तर 'चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टम् गुणकर्मविभागशः' असे स्पष्ट सांगितले आहे; परमेश्वराने चातुर्वर्ण्य उत्पन्न केले असे येथे म्हटले आहे. वर्णभेद हिंदूलोकात मूळचा नाही असे प्रतिपादन करणारे लोक या वाक्याचा चुकीचा अर्थ करतात."[३०] -- अशा तऱ्हेचे आग्रही मत मान्य करणे जीवावर येणारच !

वर्णव्यवस्था नंतरचीच यासंबंधी प्रा. श्री. म. माटे म्हणतात, "वर्णाची कल्पना पूर्वी एकदा नव्हती असे सांगतात व ते खरेही असण्याचा संभव आहे. जेव्हा लोक एकवणायच असतील तेव्हा वर्णाची कल्पना नसावी हे स्वाभाविकच आहे. पृथकत्व हे तुलनेने व सापेक्षतेने प्राप्त होते."[३१]

हेच भागवतात सांगितले आहे—

> एक एव पुरा वेदः प्रणवः सर्ववाङ्मयः ।
> देवो नारायणो नान्यः एकोऽग्निर्वर्ण एव च[३२] ॥

(अर्थ– पूर्वी एकच वेद, एकच देव, एकच अग्नी व एकच वर्ण होता.)

महाभारताच्या वनपर्वातही पूर्वी एकच वर्ण होता, ही कल्पना आली आहे. (वनपर्व– अ. १८०) महाभारतातील पुढील श्लोकातही हीच कल्पना आहे–

> न विशेषोऽस्ति वर्णानां सर्वं ब्रह्ममयं जगत् ।
> ब्रह्मणा पूर्वसृष्टं हि कर्मभिर्वर्णतां गतम् ॥

---

२५. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : वैदिक संस्कृतीचा विकास : पृ. १०८.
२६. चिं. वि. वैद्य : हिंदुधर्माची तत्त्वे : पृ. १३८.
२७. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : वैदिक संस्कृतीचा विकास : पृ. १०८
२८. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी : हिंदुधर्माची समीक्षा: पृ. १८४
२९. श्रीमद्‌भगवद्‌गीता : अ. ४,१३
३०. चिं. वि. वैद्य : हिंदुधर्माची तत्त्वे : पृ. १३८
३१. प्रा. श्री. म. माटे: अस्पृष्टांचा प्रश्न : पृ. १२७
३२. श्रीमद्‌भागवत : स्कं० ९।१४।४.





मुळात सर्वच जण ईश्वराची लेकरे होती, असा उपन्यास करून मुळातील एकवर्णत्वाची वा चातुर्वर्ण्य-हीनतेची जाणीव यात स्पष्टच दिली आहे.

येथवर केलेल्या प्रपंचावरून दिसून येईल की, ऋग्वेदाची प्रथमरचना झाली, त्यावेळी वर्णव्यवस्था जन्मलीच नव्हती. सर्व लोक एकाच दर्जाचे होते. त्यांच्यात कसलाच भेदभाव नव्हता. वर्णांची कल्पना उद्भूत झाली नसल्यामुळे सर्वजण आपापल्या गरजा भागविण्यासाठी प्रसंगी योद्धा, प्रसंगी पुरोहित तर प्रसंगी स्वयंसेवी होत असे. वर्णव्यवस्था ऋग्वेदकाळी होती, या मतावर जे लोक येतात ते बरेचदा वचनांची ओढाताण करतात. कसे ते वर दाखविले आहेच.

उत्पादक, ग्राहक व कामगार यांच्या हिताचा मेळ हवा

सध्या खेडी व शहरे यांच्या उत्पन्नात जी विषमता आढळून येते ती कमी करण्यासाठी खेड्यांतील लोकांना निरनिराळ्या व्यवसायात काम देणे अगत्याचे आहे. तेव्हा सहकारी संस्थांनी प्रक्रिया धंदे चालविण्यास घेऊनच केवळ भागणार नाही तर विभागवारीने पद्धतशीर योजना आखाव्या लागतील. रोजच्या उपयोगातील काही वस्तु ज्या इतके दिवस परदेशांतून आणाव्या लागत किंवा मोठ्या प्रमाणावरील केंद्रित कारखान्यातच तयार होत, अशा वस्तूंच्या उत्पादनाचे काही लघु उद्योग शहरी विभागात, विशेषतः पंजाबमध्ये सुरू झाले आहेत. मात्र हे पुष्कळसे खाजगी मालकीचे आहेत. ग्रामीण महाराष्ट्रांतील भावी औद्योगिक विकास जवळजवळ सर्वस्वी सहकारी पद्धतीचा व्हावा अशी आमची हार्दिक इच्छा आहे. सहकारी साखर कारखाने आणि त्यांनी जन्मास घातलेले पूरक धंदे यामुळे महाराष्ट्रीय सहकारी कार्यकर्त्यांमध्ये विश्वासाची भावना वाढली आहे. त्यामुळे आता त्यांनी सहकारी पद्धतीच्या औद्योगिक विकासाची खुशाल आखणी करावी. मात्र ती करीत असताना शेतकरी, उत्पादक, ग्राहक आणि कामगार यांच्या हिताचा मेळ बसविण्याचा निश्चित प्रयत्न त्यांनी करावा.

— श्री. वैकुंठलाल मेहता

(औरंगाबाद येथे महाराष्ट्र सहकारी परिषदेच्या अध्यक्षस्थानावरून)





श्री. हेमकांत वेंकटेश बलकुंदी

ज्ञानोपलब्धि आणि सामाजिक परिवर्तन

समाजामध्ये ज्ञानोपासना अप्रतिहतपणे सुरू असली पाहिजे; नाहीतर समाजाची अवनती होईल हा विचार आज जरी सर्वमान्य असला तरी तो सामाजिक विकासाच्या सर्वच अवस्थेत समाजाला पटत होता असे म्हणणे धाष्टर्याचे होईल. कोणत्याही कालखंडामध्ये उपलब्ध असलेल्या ज्ञानसंचयाला पुनर्ग्रंथित करून त्यातून नवनिर्मितीची साधना करणे वा नवे ज्ञान निर्माण करणे प्रयत्नसाध्य परंतु प्रथमतः अतिशय कठीण भासणारे कार्य होते. या अडचणीसमवेतच एक आणखीही सामाजिक घटक या ज्ञानसाधनेच्या कार्याला साधक वा बाधक ठरत असे. तो म्हणजे त्या समाजाची संरचना हा होय. या संरचनेचे परिणाम सगळ्या समाजात सारख्याच प्रकारचे असतात असे अर्थातच म्हणता येत नाही. भारतवर्षाच्या इतिहासामध्ये वेदोपनिषदांचे प्रामाण्य मानण्याची साधारण प्रवृत्ति आढळत असली तरी त्या प्रवाहाच्या विसंवादी विचारांना पाखंडी लेखून त्यांच्या समूळ नाशाची मनोवृत्ति वाढीला लावण्याचे प्रयत्न झालेले आढळत नाहीत. जरी विचारस्वातंत्र्य समाजाने दिले असले तरी सामाजिक जीवनात आचारपद्धतीने इतके स्पष्ट व ठाम स्वरूप धारण केले होते की विचारांच्या स्वातंत्र्यामुळे सामाजिक जीवनात संघर्ष उद्भवण्याची उदाहरणे अगदीच कमी आढळतात. नवविचारांचा पगडा एखाद्या समूहावर काही काल बसला आहे असे आढळल्यास समाज त्या समूहाचे ते वैशिष्ट्य मान्य करीत असे. अशा वैशिष्ट्य पावलेल्या समूहातून पुढे काही जातींचा उद्गम झाला.

पाश्चात्य राष्ट्रांचा वैचारिक इतिहास पाहिला तर त्यांच्याकडे वैचारिक स्वातंत्र्यावर इतकी कडक बंधने प्राचीनकाली होती की तितकी कदाचित आपल्याकडे आचारपद्धतींवरही नसावीत. साहजिकच ज्ञानोपासना हे एक सामाजिक कर्तव्य आहे हा विचार संघर्ष केल्याशिवाय आपले स्थान समाजात मिळवू शकला नाही. तोच अनुभव ज्ञानोपासनेवरील जमात, चर्च व शासनसंस्था यांच्या जबर पकडीतून सुटका करून घेताना आला. वैचारिक विकासाचा क्रम पाहिला असता प्रथमतः विज्ञानाने ईश्वरविद्या व चर्चप्रणीत धर्मविवेचन यांच्या जाचक बंधनातून मध्ययुगामध्ये सुटका करून घेतली. व त्यानंतर ते विचार समाजात स्वतंत्र व समाजोपयोगी म्हणून गणले जाऊ लागले. सोळाव्या शतकापासून तर असा अनुभव येतो की जसजशी विज्ञानाची सामाजिक प्रतिष्ठा वाढू लागली तसतसा चर्चप्रणीत धर्मातील कडवेपणा व बंधनकारकता यांचा जोर कमी होऊ लागला. काही काळाने तर विज्ञानाने संशोधित केलेल्या वास्तवतेला अनुसरून आपल्या धर्मतत्त्व-विवेचनाची मांडणी बदलणे चर्चला (म्हणजेच धर्मसंस्थेला) भाग पडले असा क्रम दिसून येतो. कालांतराने विज्ञानाचे समाजातील स्थान इतके बळकट झाले की त्याने मांडलेले सिद्धांत व मते ही चर्चने विशद केलेल्या धर्मतत्त्वांइतकीच– किंबहुना त्यांच्याहिपेक्षा जास्त आदरास्पद व गौरवास्पद झाली. परंतु भौतिक विज्ञानाचे स्थान जरी इतके बळकट झाले तरी सामाजिक विज्ञानाची स्थिती त्या मानाने बरीच अप्रगत होती.

सामाजिक विज्ञानाची गंगोत्री – राज्यशास्त्र

अठराव्या शतकाच्या उदयापावेतो सामाजिक व राजकीय विचारपद्धतींवर प्राचीनकालातील व मध्ययुगातील विचारवंतांच्या धर्मशास्त्रसंमत मतांचा पगडा होता. सामाजिक शास्त्रांच्या वाढीला सुरुवात शासनविषयक विचारापासून झाली. याचे कारण उघडच आहे. ते म्हणजे लहानशा समूहामध्ये विचारात्मक व आचारात्मक एकता आणण्याची आवश्यकता हे होय. अशा प्रकारच्या ऐक्याशिवाय समूहजीवन अशक्यप्राय होईल हा विचार अगदी सुरुवातीपासून मानवाला आकर्षित करीत असला पाहिजे. त्यानंतर साहजिकच मतगणना व राजत्वविज्ञान (Camralistic Science) या कल्पना उद्भवल्या असतील. कारण त्यांच्या विकासाला सामान्य सिद्धांताच्या विकासाची आवश्यकता भासत नव्हती. व त्यांचा आधार सामाजिक जीवनात वारंवार प्रतीत होणारा अनुभव होता. परंतु याप्रमाणे विकसित होताना राजकीय व सामाजिक विचारप्रणाली जसजशा वस्तुनिष्ठ व रूढ धर्ममतांशी





विसंगत होऊ लागल्या, तसतसा सामाजिक शास्त्रांच्या विकासाला विरोध जास्तच होऊ लागला. या विरोधाला कारणीभूत परिस्थितीची मीमांसा करणे सोपे आहे. प्रत्येक समाजात काही विचारक्षेत्रे, प्रयोगजनित शुद्ध आणि संपूर्ण वस्तुनिष्ठ ज्ञानापासून, अलिप्त ठेवणे सामाजिक स्थैर्याच्या दृष्टीने अत्यावश्यक आहे अशी धारणा असते. याचे अगदी अलीकडील उदाहरण द्यावयाचे झाल्यास, जपानने केलेली पाश्चात्यांच्या उद्योगीकरणाची नक्कल, परंतु त्याने द्वितीय महायुद्धाच्या पूर्वी पाश्चात्य सामाजिक व राजकीय विचारावर टाकलेला बहिष्कार याचे देता येईल. अशा प्रकारे समाजाच्या तत्कालीन स्थर्यासाठी काही विचारक्षेत्रांना निषिद्ध मानण्याच्या प्रथेचा उगम सामान्य माणसाला नवविचाराच्या परिणामाबद्दल वाटणाऱ्या अनिश्चिततेतून होतो. कोणताही सामाजिक विचार, मग त्याची मांडणी कितीही वस्तुनिष्ठ पद्धतीने करण्यात आली तरी, त्याच्या ज्ञानक्षेत्राबाहेरही प्रक्षोभक ठरतो व त्याची परिणती समाजातील कोणत्या तरी व्यक्तीच्या वा समूहाच्या हितसंबंधाना धक्का पोचवण्यात होते. साहजिकच विचलित झालेली व्यक्ति वा समूह या विचाराला विरोध करू लागतात.

वस्तुनिष्ठ विचारपद्धति – विज्ञानाची देणगी

सामाजिक विज्ञानाच्या क्षेत्रातील नव विचाराच्या परिणामाची भौतिक शास्त्रीय विचारांशी तुलना केली असता त्या दोन्हींच्याही सामाजिक परिणामातील फरक उठून दिसतो. वस्तुनिष्ठ विचार हे भौतिक शास्त्रांमध्ये जितके स्वाभाविक व शक्यप्राय असतात तितके सामाजिक व्यवहारात असणे असंभवनीय आहे अशी एक समजूत बऱ्याच कालापासून प्रचलित असलेली आढळते. पाश्चात्य राष्ट्रांचा इतिहास पाहिला तर वस्तुनिष्ठ विचारपद्धतीचा अर्थ निःपक्षपातीपणा, पूर्वग्रहापासून अलिप्तता व वस्तुस्थितिकडे दुर्लक्ष करून पूर्वनिर्धारित मते वा मूल्ये यांच्या उपयोगाला गौणत्व देणे असाच करण्यात येत होता. मानवी मनाच्या विकारक्षमतेतून उद्भवणारे निरनिराळे दोष टाळण्याच्या विचाराला, नैसर्गिक जगतातील घडामोडींचा अभ्यास करताना, बुद्धीस गवसलेल्या सिद्धांतातून पाठिंबा मिळत होता. या सिद्धांतातून हा बोध होत असे की नैसर्गिक सृष्टीचा विचार करीत असता विचारी मानवाला त्याच्या आचारमानाचा (Norms of conduct) उपयोग होत नाही. कारण नैसर्गिक सृष्टीचे आदर्श व उद्दिष्टे ही संपूर्णपणे स्वतंत्र असून ती त्या सृष्टीच्या रचनेतच अनुस्यूत झालेली असतात. या सिद्धांताला पुढे पाठिंबा ऑगस्ट कोंटच्या प्रत्यक्ष ज्ञानवादातून (Positivism) मिळू लागला. साहजिकच या सिद्धांताच्या प्रभावामुळे १९ व्या शतकातील सामाजिक वाङ्मयामध्ये विचारपद्धतीतील सावेशता, राजकीय वा सामाजिक हेतु, राष्ट्रवाद, वर्गभावना व आत्मशुद्धीचे विचार या दोषांच्या निर्मूलनावर चांगलाच भर दिलेला आढळतो. आज जरी अशा प्रकारचा उपदेश करण्यात येत नसला तरी सामाजिक विचारांची वस्तुनिष्ठता ही अजूनही तितकीच वांछनीय आहे. विचारामध्ये वस्तुनिष्ठता आणण्याची आवश्यकता जसजशी पटू लागली तसतसे ज्ञानशोधनही तितकेच निर्दोष व्हावे हा विचार बळावू लागला. साहजिकच त्या काळी जरी ज्ञानोपलब्धीचे समाजशास्त्र (The Sociology of knowledge) या बिरुदावलीने सुशोभित अशी स्वतंत्र ज्ञानशाखा नव्हती तरीही लॉक्, ह्यूम, बेन्थाम, मिल्, व स्पेन्सर या तत्त्ववेत्त्यांनी अभावितपणे या शाखेच्या कक्षेत बसणाऱ्या विषयांचाच विचार केला होता. त्यातल्या त्यात आजच्या विविध प्रकारापैकी तार्किक, मानसशास्त्रीय व ज्ञानप्रामाण्यविषयक (epistemological) अशा अंगांचा बराच विचार झालेला आढळतो. मिलने आपल्या तर्कशास्त्रावरचा (System of Logic) व हर्बर्ट स्पेन्सरने आपल्या समाजशास्त्राचा अभ्यास (Study of sociology) या ग्रंथातून वस्तुनिष्ठ वा व्यक्तिनिरपेक्ष ज्ञानशोधनाच्या प्रश्नाचा विचार केलेला आढळतो. परंतु तत्कालीन समाजशास्त्रज्ञांना फ्रान्सिस गाल्टन व कार्लपीअरसन यांच्या सांख्यिकी पद्धतीचे जितके आकर्षण वाटले तितके मिल् व स्पेन्सर यांचे वाटले नाही असे म्हणता येईल.

अमेरिकेमध्ये प्रथमतः या ज्ञानशाखेकडे दुर्लक्ष करण्यात आले. परंतु या विचारपद्धतीचा पुरस्कार करणाऱ्यात प्रमुख स्थान विल्यम ग्राहाम सम्नर यांना द्यावे लागेल. त्याने थोड्या [illegible] स्वरूपात या विषयाचा अभ्यास के[illegible] [illegible]काचार व





विविध चालीरीती यांचा सामाजिक मूल्यावर कसा परिणाम होतो हे त्याने ज्ञानप्रामाण्याच्या जटिल विचारांचा आधार न घेता दाखविण्याचा प्रयत्न केला. त्याने सस्कृति-केंद्रतेचा (Ethnocentrism) ज्ञानावर कसा परिणाम होतो हे दाखविले व ज्ञानशोधनातील वस्तुनिष्ठेच्या तत्त्वाला समाजशास्त्राच्या कोंदणात प्रथमतः बसविण्याचा बहुमान प्राप्त करून घेतला. त्यानंतर थॉर्नस्टाइन वेब्लेन याने सांस्कृतिक मूल्ये व बौद्धिक कार्य यांच्या परस्परसंबंधांचा विचार व्यवस्थितपणे केला. अशाच स्वरूपाचा प्रयत्न जेम्स हार्वे रॉबिन्सन यांनी आपल्या The Mind in the Making या ग्रंथात केलेला आहे. अगदी अलीकडे चार्ल्स बीअर्ड या लेखकाने याच स्वरूपाचा प्रयत्न करून व्यक्तिनिरपेक्ष सामाजिक ज्ञानशोधनाच्या प्रश्नाचा विचार केला असून त्यावरून त्याच्या विचाराच वळण हे ज्ञानोपलब्धीच्या समाजशास्त्राचा जनक कार्ल मॅनहाईमच्या विचारांशी सुसंगत आहे, असे दिसून येते.

ज्ञानोपलब्धीच्या समाजशास्त्राची पार्श्वभूमी

आतापर्यंत घेण्यात आलेल्या ऐतिहासिक आढाव्याकडे पाहता या ज्ञानशाखेचा विस्तार निरनिराळ्या गरजातून झाला असल्यामुळे तिची वाट सावकाश व परिस्थितीच्या बहुविध आघातांनीच साकार झाली आहे असे आढळते. परंतु अशी वस्तुस्थिती असताना देखील या शाखेचे उद्‌भवन कार्ल मार्क्सच्या विचारातून झाले असे मानण्यात येते. मार्क्सच्या लिखाणातूनही हिची नुसती अस्पष्ट ओळख होते. कारण मार्क्स निरनिराळ्या आदर्शवादांचा (ideologies) व त्या वादाच्या समाजातील विविध वर्गांशी असलेल्या परस्परसंबंधांचाच विचार करीत होता. त्याच्या मताप्रमाणे हे आदर्शवाद म्हणजे निर्हेतुकपणे वा हेतुपुरस्सर वस्तुस्थितीचे केलेले विकृतीकरण असते व या विकृतीकरणाचा मूल हेतु आपल्या वर्गाच्या हितसंबंधांचे रक्षण करणे हा असतो. अशा प्रकारचे विकृतीकरण ऐतिहासिक कालापासून होत असून त्याचा पुरस्कार सामाजिक वर्गपद्धति (class systems) करतात, या सिद्धांताचा शोध लावण्याची मार्क्सची खटपट चालू होती. साहजिकच त्याने ज्ञानशोधनावर सामाजिक वस्तुस्थितीच्या होणाऱ्या परिणामांचा विचार विस्ताराने केला नाही. त्याचप्रमाणे नीत्शेने मांडलेल्या व व्यवहारदृष्टिवादाशी (Pragmatism) साम्य असलेल्या प्रेरक शक्तींचा सिद्धांत (Theory of drives) व ज्ञानप्रक्रियेचा सिद्धांत (Theory of knowledge) या विचारांतून ज्ञानमीमांसेला प्रोत्साहनच मिळाले. नीत्शेनंतर या ज्ञानशाखेवर बराच प्रभाव पाडणाऱ्या व्यक्ति म्हणजे फ्राईड व इटालियन समाजशास्त्रज्ञ विल्फ्रेड पेरेटो हे होत. यांच्या आद्यप्रेरकशक्तींचा सिद्धांत (Theory of original impulses) व विकृत आणि मूलप्रवृत्ति (instincts) यांच्या संघाताने मानवी विचारावर होणाऱ्या परिणामाची चिकित्सा करणाऱ्या मतांचा प्रभाव जितका पडला तितकाच या विचारप्रवाहाला समांतर व अंततः आदर्शवादाच्या सिद्धान्तात परिणति झालेली दुसरी विचारधारा म्हणजे प्रत्यक्षज्ञानवाद हिचाही पडला.

या ज्ञानशाखेच्या तांत्रिक विचाराची उभारणी करण्यामध्ये नाव घेण्याजोगे दोन विचारवंत म्हणजे ल्यूकस व मॅक्स शेलर हे होत. ल्यूकसने मार्क्सच्या विचारातील हेगेलच्या विविध प्रभावाची छाननी केली; परंतु तसे करतांना त्याने पुष्कळशी अतिरेकी व साचेबंद मते मांडल्यामुळे त्याच्या विचारामध्ये एकांगीपणा चांगलाच दिसून पडतो. ल्यूकसने मार्क्स प्रमाणेच आदर्शवादांचा विरोधच केला; पण त्याबरोबरच ज्ञानमीमांसेच्या तत्त्वज्ञानाची पद्धतशीर मांडणी करण्याचे कार्य अपुरेच सोडले. त्यामानाने मॅक्स शेलरने या तात्विक बाजूकडे जास्त लक्ष पुरविले असून त्याने ज्ञानोपलब्धीचे समाजशास्त्र व तत्वज्ञानातील विश्वदृष्टि (World-view) या दोन्हीचीही सांगड घालण्याचा प्रयत्न केलेला आढळतो.

कार्ल मॅनहाईम व प्रथममहायुद्धोत्तर – विचारप्रवाह

मॅक्स शेलरच्या एतद्‌विषयक मतांचा परामर्श कार्ल मॅनहाईम यानी १९२५ साली शेलरच्या 'ज्ञानोपलब्धीचे समाजशास्त्र' या लेखावर केलेल्या टीकेतून घेतलेला आढळतो. त्यांच्या विचारांचा आढावा घेताना साहजिकच त्यांच्या जीवनातील काही घटनांची व त्यांच्या जीवनकालाला लाभलेल्या सामाजिक पार्श्वभूमीची माहिती करून घेणे उद्‌बोधक ठरेल असे वाटते. कार्ल मॅनहाईम यांचा जन्म सन १८९४ मध्ये





मध्ययुरोपातील बुडापेस्ट या ठिकाणी झाला. त्यांचा जीविताचा बहुतेक काल ते हिटलरच्या कारकीर्दीत देश सोडून बाहेर पडण्यापूर्वी जर्मनीतच गेला होता. त्यांच्या मृत्यूपूर्वीची बरीच वर्षे ते इंग्लंडमध्ये राहात होते व तेथेच १९४७ मध्ये ते निधन पावले. थोडक्यात सांगावयाचे म्हणजे प्रथम महायुद्धाची चाहूल लागण्याच्या काळी ते जन्माला आले व द्वितीय महायुद्धातील लोकशाहीच्या पोकळ विजयाची धुंदी उतरण्याच्या काळी कालवश झाले. त्यामुळे त्यांच्या आयुष्याच्या पूर्वभागामध्ये प्रथम महायुद्धाची छाया जितकी पडली आहे तितकीच छाया आयुष्याच्या उत्तरखंडात त्यांना नियोजनबद्ध लोकशाही राष्ट्रांची हुकूमशाही राष्ट्रांशी होणाऱ्या संघर्षातून उत्पन्न झालेल्या वैफल्यपूर्ण परिस्थितीबद्दल वाटणाऱ्या चिंतेची पडली होती. त्यांचे ज्ञानमीमांसात्मक लिखाण हे दोन्ही महायुद्धांमधील संधिकालात झालेले असल्यामुळे त्यावर अनेक विचारप्रवाहाचा क्रिया-प्रतिक्रियात्मक प्रभाव पडलेला आढळतो.

अर्थातच या सर्व प्रवाहामध्ये त्यांच्या मनावर चिरकाल परिणाम करणारा प्रवाह हा मूलतः जर्मन विचारपद्धतीतून संभवलेला होता हे नमूद करणे आवश्यक ठरेल. त्यांच्या पिढीवर पहिल्या महायुद्धाच्या काळी निर्माण झालेल्या आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक व मानसिक अंदाधुंदीचा अतोनात परिणाम झाला होता. त्यांची पिढी ही आधुनिक युरोपच्या इतिहासांत Front generation हे अभिधान पावली होती. अर्थातच अशी पिढी तत्कालीन सर्वच युरोपातील राष्ट्रांतून आढळत होती. परंतु युरोपचे पश्चिम व मध्य असे दोन विभाग कल्पिले तर त्यातील मध्ययुरोपवर जर्मन संस्कृति व जर्मन विचारसंचय यांचा प्रभाव जितक्या प्रकर्षाने पडला होता तितका पश्चिम युरोपांतील लोकशाहीनिष्ठ राष्ट्रांवर (विशेषतः इंग्लंड व फ्रान्स यांवर) पडला नव्हता. महायुद्धाच्या कालात अहर्निश प्रचारित झालेल्या जागतिक वर्चस्वाच्या व तज्जनित प्रतिष्ठेच्या अवास्तव कल्पनांचा मध्ययुरोपातील या पिढीच्या मनांवर इतका प्रभाव पडला होता की युद्धातील पराभवानंतरच्या वैफल्यपूर्ण परिस्थितीने त्यांना ऐहिक सुखाची आशा तर अजिबात राहिली नाही; परंतु त्यांच्या मनांतील बौद्धिक, वैचारिक व सांस्कृतिक विफल कल्पनांनी पराभवाच्या आघाताच्या प्रतिक्रियेच्या स्वरूपांत जे भव्य व अतिरम्य काल्पनिक सुखवादी स्वरूप धारण केले त्याचे प्रतिबिंब निरनिराळ्या जीवनक्षेत्रात उमटलेले आढळते. या बदलत्या परिस्थितीच्या जाणीवेने तत्कालीन सामाजिक शास्त्रांतही निरनिराळे विचारप्रवाह सुरू झाले व त्यांतील कांहीचा प्रभाव मॅनहाईमच्या मनावर झाला असणे अगदी साहजिक आहे.

मार्क्सवादाची अपूर्णता व संश्लेषणवादाचा उदय

यांपैकी सर्वात महत्त्वाचा विचारप्रवाह म्हणजे अर्थातच मार्क्सवाद हा होय. भांडवलशाहीच्या अस्तानंतर कामगारयुग येणारच या मार्क्सच्या मूलतः विकासवादी भविष्यवाणीचा प्रभाव सर्वात जास्त होता, कारण ती खरी ठरेल की काय असे वाटावे अशी परिस्थिति त्याकाळी होती. मॅनहाईम हा, रूढ अर्थाने, संपूर्णपणे मार्क्सवादी नव्हता. त्यामुळे त्याच्या विचारावर मार्क्सबरोबरच इतरांच्याही विचारांचा परिणाम झालेला आढळतो. परंतु त्याला बूर्झ्वांचा पडता काल व कामकरीवर्गाचे उज्ज्वल भवितव्य हे मार्क्सच्या विचारसंचयातील दोन मुद्दे महायुद्धोत्तर परिस्थितीला लागू पडतील असे वाटत होते. विशेषतः सामाजिक विचाराच्या आदर्शवादी (Ideologist) स्वरूपाबाबत सिद्धांताचे मार्क्सने केलेले विवरण तर त्याला चांगलेच आकर्षक वाटले. कारण ऐतिहासिक प्रक्रियेमध्ये सामाजिक समूहांनी सक्रिय भाग घेण्याच्या प्रथेची महती विशद करणाऱ्या पद्धतीचे दर्शन त्याला मार्क्सच्या विचारात झाले. कामकरीवर्गाला प्रतीत झालेला वर्गप्रभावित विचार हेच अंतिम सत्य असते हा मार्क्सवादी व जॉज ल्यूकसनेही पुरस्कारलेला सिद्धांत त्याला मान्य नव्हता. त्याकाळी निरनिराळ्या सामाजिक शास्त्रातून प्रचलित अभ्यासपद्धतींबद्दल कांही अंशी अनादर वसत होता; त्यातून विचार, कला व साहित्य यांच्या ऐतिहासिक अभ्यासातून तर तो विशेष प्रकर्षाने जाणवत होता. ऐतिहासिक संशोधनपद्धतीच्या पुरातन, निर्जीव व शुष्क स्वरूपाबद्दल एकप्रकारचा उबग निर्माण झाला होता व त्याची जागा संश्लेषणवादी वा समन्वयवादी (Synthetic) विचारपद्धतीने घ्यावी हा विचार प्रबल होऊ लागला





होता. साहित्यातील लेखकाच्या motif चे निरनिराळ्या ग्रंथातून दिसून पडलेले स्वरूप पाहून त्याच्या कृतीवर निरनिराळ्या लेखकांच्या वा लेखनकार्याच्या प्रभावाची मीमांसाकरणे हा रूढमार्ग होता. परंतु संश्लेषणवादाच्या पुरस्कर्त्यांना तो motif ज्या परिस्थितीत कार्यप्रवण झाला त्याची कल्पना व्यवस्थितपणे मांडली नाही तर तो motif अर्थशून्य ठरेल असे वाटत होते. त्यामुळे भूतकालांत जमा झालेल्या युगांच्या व कलाकारांच्या काळच्या सामाजिक व सांस्कृतिक मनस्कतेची (spirit) सहानुभूतिपूर्वक पुनर्निर्मिती करणे हेच खरे संश्लेषणाचे कार्य आहे हा विचार त्यांनी मांडला. कलेच्या क्षेत्रांत रीगल व व्होराक यांनी व साहित्याच्या इतिहासांत फ्रेडरिक गुंडोल्फ यांनी, आपल्या गटेवर लिहिलेल्या १९१६ सालच्या पुस्तकात, या संश्लेषणवादी चिकित्सेचा पुरस्कार केलेला आहे. त्यांच्या टीकेचा रोख कटाक्षाने वास्तविकतावादाच्या (Positivism) सिद्धांतावर होता. निर्जीव निसर्गाचे अध्ययन करताना उपयोगी पडणारे सिद्धांत मानवी जीवनातील बौद्धिक व सांस्कृतिक घडामोडींना लावणे हे अयोग्य आहे व नैसर्गीक सृष्टीत प्रतीत होणारे यांत्रिक सिद्धांत मानवी व्यवहाराला लागू पडत नाहीत हा विचार या वादाने आग्रहाने मांडला आहे. या भूमिकेमुळे संश्लेषणवादाच्या आधाराने सामाजिक वास्तवतेचे मर्मग्रहण करणे हेच अंती सार्थ ठरेल अशी विचारसरणी प्रचलित झाली.

इतिहासाची नूतन मीमांसा

या वादाचे इतिहासाध्ययनाच्या क्षेत्रात जे पडसाद उमटले त्यांचा येथे विचार करणे सयुक्तिक ठरेल. गतेतिहासाचा अभ्यास करताना सशोधक अभ्यासाधीन विषय व वस्तु यांच्याशी पूर्ण तादात्म्य (genuine communiou) पावू शकतो व हे करताना तो वर्तमानकालापासून अलिप्त होऊन गतेतिहासातील अभ्यासाधीन कालखंडातील कल्पना, विचार व सामाजिक मूल्ये यांच्याशी सममनस्क होऊ शकतो हा या वादाच्या पुरस्कर्त्यांचा मूलभूत मुद्दा होय. हेच निराळ्या शब्दात सांगावयाचे म्हणजे सामाजिक विचार, कल्पना व मूल्ये ही कालसापेक्ष असून त्यांच्यामध्ये शाश्वत वा चिरंतन महत्त्वाचा आशय नसतो. इतिहासातील प्रत्येक युगाचे काहीतरी वैशिष्ट्य असते व ते आत्मसात् करावयाचे असल्यास अभ्यासकाला त्या युगात— कायाप्रवेश अशक्य असल्याने मानसप्रवेश करता आला पाहिजे. उदाहरणार्थ, औरंगजेब बादशहाच्या काळच्या कलाकृतीचे मूल्यमापन करताना आजच्या इतिहाससंशोधकाने त्या काळच्या कलाकृती निर्मितीच्या वातावरणात प्रवेश केला पाहिजे. हा मुद्दा मान्य केल्यास वाङ्मयाच्या क्षेत्रात मूल्यांचे बहुलीभवन होईल हा धोका अवश्य संभवतो व तो संश्लेषणवादी टीकाकार मान्यही करतात. या दृष्टिकोनाचा ताबडतोब परिणाम असा झाला की त्याकाळी सामाजिक तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रामध्ये ऐतिहासिकतावाद (Historicism) नावाचा एक नवाच वाद उदयास आला. वाङ्मयीन मूल्ये वा कलामूल्ये ही कालसापेक्ष आहेत असे विधान केल्याबरोबर साहजिक कोणत्याही कलाकृतीच्या मूल्यमापनाची सुरुवात— मग ती रामायणासारखी रचना का होईना— तिच्या कालनिर्णयापासून होईल हे उघडच आहे. तो निर्णय झाल्यानंतर त्या काळी प्रचलित असलेल्या मूल्यांच्या आधारावर त्या कलाकृतीचे रसग्रहण करावे लागेल. या दृष्टीकोनाचा एक विलक्षण परिणाम असा झाला की अभ्यासकाने एकदा प्राचीनकालाकडे बघण्याची योग्य दृष्टी स्वीकारली की त्याला त्या काळच्या सर्वच कलाकृती भव्य व उदात्त दिसू लागतात. महायुद्धामध्ये पराभूत झाल्याने हतोत्साह व गतवीर्य झालेल्या जर्मन-राष्ट्राला हा दृष्टीकोन किती आकर्षक वाटला असेल व त्यामुळे त्याला पराभवजन्य दुःखे व संघर्ष सहन करण्याला किती प्रोत्साहन मिळाले असेल त्याची कल्पना कोणालाही सहजच होईल. कार्ल मॅनहाईम या वादाचा उत्साही पुरस्कर्ता होता व याचा परिणाम ज्ञानोपलब्धीच्या समाजशास्त्रावर चांगलाच झाला आहे. त्याने ऐतिहासिकतावादातून हा बोध घेतला की इतिहासाची प्रक्रिया समजावून घ्यायची असल्यास तिच्यामध्ये सक्रिय भाग घेणे आवश्यक आहे, त्याशिवाय इतिहासकालाचे आकलन होणे शक्य नाही. तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रामध्ये या वादामुळे कांटने प्रतिपादलेल्या मतांच्या विरुद्ध एक नवाच विचारप्रवाह निर्माण झाला व तो म्हणजे इंद्रियग्राह्यविज्ञानवाद (Phenomenological school) होय.

इंद्रियग्राह्य विज्ञानवादाची ज्ञानमीमांसा

या वादाचा जनक एडमंड हुसेर्ल नांवाचा जर्मन तत्त्ववेत्ता होता. ज्ञानप्रक्रियेचे विश्लेषण करताना याने इमॅन्युएल कांटच्या विरोधी भूमिका घेतली होती. कांटच्या तत्त्वज्ञानामध्ये सर्वच ज्ञानविषय हे ज्ञात्याच्या आत्मनिष्ठ विचाराचे प्रतिबिंब असतात असे मानण्यात येते. याचाच अर्थ असा होतो की ज्ञात्याच्या मनाच्या संरचनेमध्ये कोणत्या प्रकारचे नवे ज्ञान स्वीकारावे हे ठरविण्याची क्षमता असते. परंतु हुसेर्लला कांटने घडवून आणलेल्या तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातील कोपर्निकससदृश क्रांतीतून निष्पन्न झालेली ज्ञात्याला ज्ञानविषयापेक्षा प्राधान्य देण्याची प्रथा अमान्य होती. त्याची भूमिका अशी होती की वास्तविक ज्ञानामध्ये ज्ञात्याला ज्ञानविषयाचीच ओळख होते; त्याला आपल्या पूर्वदत्त स्वतंत्र चेतनेवर ज्ञानविषयाच्या उमटलेल्या प्रतिबिंबावर समाधान मानून घ्यावे लागत नाही. यावरून ऐतिहासिकतावादाचा परिणाम येथेही झालेला दिसून येतो व ज्ञानविषयाशी संपूर्ण तादात्म्य पावल्याशिवाय ज्ञात्याला तात्त्विक वा सात्त्विक ज्ञान (Substantial knowledge) होणार नाही ही विचारसरणी प्रसृत होऊ लागल्याचे दिसून येते. तेव्हां याही वादाला Front generation ने चांगलेच उचलून धरले असेल हे सांगावयास नकोच.

इंद्रियग्राह्यविज्ञानवादाच्या सिद्धांतानुसार मानवाने जगतातील वस्तूंबाबत संपादलेले ज्ञान हे त्यांच्या 'तत्त्व वा सत्व' (Essence) याच्या आकलनाला पुरे पडते; कारण वस्तु या संपूर्णपणे ज्ञेय नसून त्या अंशतःच ज्ञेय आहेत असे मत हुसेर्लने मांडले आहे. म्हणूनच आदर्श गणितशास्त्राने प्रमाणित झालेला ज्ञानविषय हीच ज्ञानाची परमसीमा होय. हे विधान अनुभवमूलक (Empirical) ज्ञानापासून संभवणारे धोके टाळून स्वयंप्रमाण (apodictical) पुराव्याने सिद्ध करता येणे सहज शक्य आहे. त्याच्या 'तात्त्विक' ज्ञानाच्या कल्पनेचे विशदीकरण करण्यासाठी हुसेर्ल सामाजिक मूल्यांचा उल्लेख करतो, कारण मूल्यांचे तात्त्विक आकलन करणे हे निश्चितरूपाने शक्य आहे. येथवरच्या विवेचनाचा निष्कर्ष थोडक्यांत सांगावयाचा म्हणजे इंद्रियग्राह्यविज्ञानवाद संपूर्णपणे वस्तुनिष्ठ मूल्यांचा पुरस्कार करीत होता व सामाजिक मूल्ये ही सापेक्ष व कालबद्ध आहेत या ऐतिहासिकतावादाच्या भूमिकेशी सहमत नव्हता असे म्हणता येईल. या मताचा सर्वात जास्त हिरीरीने पुरस्कार मॅक्स शेलरने केला; परंतु आश्चर्याची गोष्ट अशी की त्यानेच ज्ञानोपलब्धीच्या समाजशास्त्रासारख्या सापेक्षतेचा पुरस्कार करणाऱ्या ज्ञानशाखेचा उदय घडवून आणण्यात हातभार लावला.

कार्ल मॅनहाईमची भूमिका

कार्ल मॅनहाईमना शेलरचे वस्तुनिष्ठ ज्ञानासंबंधीचे विचार अमान्य होते; परंतु त्यांनी इंद्रियग्राह्यविज्ञानवादांतील 'हेतुगर्भ कृतींच्या' (Intentional acts) मताचा पुरस्कार केला. या मताप्रमाणे कोणत्याही ज्ञानविषयाचे समर्पक ज्ञान प्राप्त करून घ्यावयाचे असल्यास ज्ञात्याला हेतुपुरस्सर त्या विषयाशी तदाकारवृत्ति धारण करावी लागते व तसे केल्यानेच त्या विषयाचे ज्ञान होणे शक्य असते. जगतातील भौतिक वस्तूंचे (Physical objects) ज्ञान करून घेताना त्यांच्या अभ्यासकाला स्वतःची इंद्रिये, मोजमापाची साधने व सांख्यिकी भाषेत मांडलेल्या पूर्वविधानाधारित निगमनांचा उपयोग होऊ शकतो; पण मानवी सहजप्रवृत्ति, कृती व मूल्ये यांचे आकलन करतांना सर्वस्वी निराळी हेतुगर्भ मनस्कता (Intentional attitude) धारण करावी लागते. या मताचा पुरस्कार करताना साहजिकच मॅनहाईमनी प्रत्यक्षज्ञानवादाचा (Positivism) अव्हेर केला, कारण त्या वादाने निर्जीव भौतिक वस्तु व ऐतिहासिक-सांस्कृतिक वास्तवता या दोन्ही वस्तुस्थितींच्या भिन्न पातळींकडे दुर्लक्ष करून त्यांचा अभ्यास एकाच पद्धतीने करण्याचा प्रयत्न केला होता. ही पद्धति अर्थातच इंद्रियग्राह्यविज्ञानवादाशी विसंगत होती. परंतु त्याहीपेक्षा खोल जाऊन ज्ञानमीमांसेच्या प्रश्नाचे मर्मस्थान समजाऊन घेण्याची उत्सुकता मॅनहाईमना होती. अशा मीमांसेसाठी त्या ज्ञानविषयांच्या वा इतिहासाच्या गतिमान प्रक्रियेत सहभागी होणे अत्यावश्यक आहे हे त्यांचे मत असल्याचा उल्लेख वर आलेलाच आहे.





श्री. विनायकराव करमळकर

अध्यात्म रामायणाचा काल

रामायण व महाभारत ही हिन्दूंची आदिकाव्ये (Epics) होत. आदिकवी महर्षि वाल्मीकि हाच रामकथेचा मुख्य कर्ता होय याबद्दलही दुमत नाही. या कथेने भारतीय जनमानसात असे अढळ स्थान मिळविले आहे की अनंत कालापासून, प्राचीन–प्रतिभासंपन्न कवी–लेखकापासून, अगदी आधुनिक कवीलेखकांपावेतो हीच कथा त्यांना स्फूर्तिस्थान झाले आहे. वाल्मीकीचे काली राम हा एक आदर्श मानवाचा नमुना म्हणूनच वर्णित आहे. त्याचे चरित्र मर्यादा पुरुषोत्तम, आज्ञाधारक पुत्र, प्रेमळ बंधू, प्रजावत्सल राजा, धीरोदात्त नायक, शान्त, दान्त, सुखदुःखसमान आदि गुणसमुच्चयाने भरलेले आहे. यापुढे या मानवचरित्राचे दैविकीकरण होऊन त्यास अवतारित्व लाभले, एवढेच नव्हे तर त्यावर जो आध्यात्मिक साज चढविला गेला त्याचे सर्वस्वी श्रेय अध्यात्म रामायणकर्त्यासच द्यावे लागेल.

अध्यात्म रामायणांतील उपक्रम

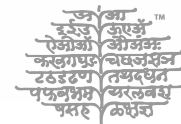
अध्यात्म रामायणाचे रामहृदय नामक प्रथम सर्गातच सदर–लेखक शिवपार्वती–संवादमिषाने या अध्यात्मविषयाची मांडणी करितो. 'रामः परात्मा प्रकृतेरनादि' येथून जी सुरुवात होते ती रामरावण युद्ध समाप्ति, रामराज्याभिषेकोत्तर, शिवमुखाने पार्वतीला – राम, मारुती, सीता – यांचा गुह्यतम संवादच सांगतो. अखिल रामायणांत हनुमानाची भूमिका अद्वितीय अशी समजण्यांत येते. तो महामति, कृतकार्य, निराकांक्षी, केवळ अत्यंत पवित्र अशा ज्ञानेच्छेने प्रेरित होऊन श्रीरामचंद्रापुढे हात जोडून उभा राहतो. तेव्हा भक्तवत्सल प्रभू दयार्द्र अंतःकरणाने सीतेकरवीच त्यास परम पवित्र ज्ञानरहस्य कथित करवितात, सीता सांगते :– 'रामंविद्धिपरंब्रह्म ...... मां विद्धि मूलप्रकृतिम्' जगाचे कर्तृत्व त्याच्या सांनिध्यात मजकडूनच झाले असून, अज्ञानी लोक त्याचा आरोप अद्वय अशा सच्चिदानंदावर करितात. वगैरे.

संतवर्य एकनाथ महाराजांचे मनोगत भावार्थरामायण लिहिण्यात अगदी असेच दिसून येते. आपल्या प्रासादिक ग्रंथात कवित्वाचे मूळ प्रयोजन ते स्पष्ट लिहितात : 'ग्रंथी राखोनिया गुह्यार्थ, मुख्यत्वे दावावा परमार्थ, हाचि कवित्वाचा निजस्वार्थ, येणे रघुनाथ संतुष्ट ॥ अखिल भारतात जेथे म्हणून रामोपासना चालू आहे तेथे चैत्री नवरात्रात या प्रासादिक अध्यात्म रामायणाचा पाठ चालतो. संस्कृत भाषेत अनभिज्ञ तुलसीदासांचे रामचरितमानसाचे नवाह्न पारायण करितात. मुख्याधार वरील अध्यात्मरामायणच आहे.

अशा या महनीय अध्यात्म रामायण ग्रंथाची काल, स्थल व कर्ता, या संबंधाची विश्वासार्ह निश्चित माहिती नसावी ही अत्यंत दुर्दैवाची गोष्ट आहे. प्रस्तुत लेखांत या संबंधी काही विवेचन करावयाचे योजिले आहे.

कर्त्याविषयी तर्कवितर्क

अध्यात्म रामायण हे ब्रम्हांड पुराणांतर्गत आहे, असे आजपावेतो समजले जात असे. कारण थिओडर ऑफ्रे व डॉ. व्ही. राघवन् या प्रसिद्ध पुरातत्ववादींच्या हस्तलिखितांच्या विस्तृत जंत्रीत तसे म्हटले आहे. उभयतांना या निर्णयावर यावयाचा आधार म्हणजे नारदीय पुराण व अमृतसर येथील कोणा ठाकुर महान् चंद्र रहीस याचे कडे सापडलेली दुर्मिळ अशी भविष्य पुराणाची प्रतिसर्ग पर्वाची प्रत होय. सदर प्रतीत असे ध्वनित केले आहे की काशीच्या कोणी रामशर्मनने, शिवाच्या त्यास मिळालेल्या स्वप्नातील दृष्टान्तावरून कृष्णचैतन्याचे शिष्यपरंपरेत येऊन ते लिहिले. हे स्पष्ट कपोलकल्पित असल्याबाबतची चर्चा बनारस येथे भरलेल्या पुरातत्त्व जो विस्तृत निबंध वाचला गेला त्यावरून होण्यासारखी आहे. सदर निबंध श्री. रघुवर मिठुलालशास्त्री कृत असून तो गंगानाथ झॉ जर्नल





अनुक्रमणिका

व्हाल्यूम १ पार्ट २ मध्ये छापला आहे. सदर निबंधात या ग्रंथाचे कर्ते रामानंद असे ध्वनित करण्यात आले आहे, ते या विषयात तज्ञ असलेल्या विद्वद् समूहात मुळीच सम्मत झालेले नाही. मुख्य रामायणात रामास उद्देशून ' रामानंद, राघव, ' या आलेल्या शब्दावरून हे जे त्याना प्रतीत होत आहे ते दूरान्वयी व आनुमानिक आहे. राघवानंदाचे शिष्य प्रसिद्ध रामानंद यानी खुबीने आपल्या गुरूच्या नांवासहित आपले नांव प्रच्छन्नरीत्या यात गोविल्याचे त्याचे म्हणणे सुप्रतिष्ठित तर्कापुढे मुळीच टिकत नाही. कारण यात आणखीही अशी २–३ स्थळे दाखविता येतील कीं ज्यामुळे दूरान्वयी संबंध अधिक ओढला जाण्यासारखा आहे. उदाहरणार्थः (उत्तरकाण्ड नवमसर्ग श्लोक ७०) आख्यानमेतद्रघुनायकस्य । कृतं पुरा रावव चोदितेन । महेश्वरेणाद्य भविष्यदर्थं । श्रुत्वा तु रामः परितोषमेति ।। ७० ।। यांत श्रीरामानेच प्रेरणा केल्यामुळे शंकरानी सांगितलेले हे आख्यान, (राघवशब्दावरून राघवानंद अर्थ करून) त्यांचे प्रेरणेने मी (रामानंदाने) रचिले हे कितपत मानले जाईल ? महेश्वर शब्दाची विल्हेवाट काय लावावयाची ?

स्थलकालाचा वाद

प्रसिद्ध रामानंदाचा काल १२९९–१३०० ते १४१० ईसवी असा सर्वसम्मत आहे. मेकॉलिफ यांचे म्हणण्याप्रमाणे त्यांचा जन्म म्हैसूर प्रांतात मेलकोट येथे झाला. याविरुद्ध डॉ. भांडारकर, डॉ. बडथ्वाल, डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी, शालिग्राम, श्रीवास्तव, त्यांचा जन्म प्रयागासच झाला, असे प्रतिपादितात, तेच यथार्थ आहे. प्रस्तुत ' रामानंदकी हिन्दी रचनाएँ ' या डॉ. हजारीप्रसाद द्विवेदी संपादित बिडला ग्रंथमालेच्या पुस्तकाने या प्रश्नावर निर्णयात्मक नवीनच प्रकाश टाकला आहे; रामानंदी सांप्रदायात ' वैष्णवमताब्जभास्कर ' व ' रामार्चन पद्धती ' हे रामानंदाचे स्वकृत सैद्धांतिक व कर्मकाण्डाचे ग्रंथ परमादरास पात्र असून सांप्रदायात सर्वमान्य आहेत. अध्यात्म रामायणाचे कर्तृत्व जर त्यांचेच असते तर तसा स्पष्ट राहो, निदान ओझरता, उल्लेख यात कोठेतरी येता. उलट द्विवेदी असे स्पष्ट लिहितात कीं, ' अगस्त्यसुतीक्ष्णसंवाद अर्थात् अगस्त्यसंहिता व अध्यात्मरामायण हे ग्रंथ रामानंद आविर्भावपूर्वक दक्षिणेतून उत्तरभारतात कदाचित् राघवानंद वा आणिक कोणी आणले. तसेच सदर अध्यात्मरामायण कोणी **रामवर्मन** याने लिहिले असावे असा समज आहे. रामानंदी तत्त्वज्ञान त्रिक पद्धतीवरून आधारलेले असून अध्यात्म रामायण हे साधनमार्गात जरी सगुण गोड भक्तियोगाचे असले तरी त्याची तात्विक बैठक केवलाद्वैती असल्याची आमची बालंबाल खात्री आहे. प्रस्तुत लेखात ग्रंथाचे बहिरंग परीक्षण नियोजित असल्याने आम्ही तत्त्वज्ञानसंबंधी श्लोक लिहिण्याचा मोह आवरता घेतो.

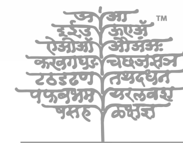
ब्रह्माण्डपुराणाचा आधार भ्रामक

अध्यात्मरामायण ब्रह्माण्डपुराणात असल्याची अशी एकही प्रत परिश्रम करून आम्हास उपलब्ध झाली नाही. हा गैरसमज दृढावल्याचे एक मात्र कारण आमचे मते ब्रह्माड पुराणाचे अखेरीस सापडते. तेथे अनेक महात्म्ये वर्णिलेली असून त्यांचे यादीत 'अध्यात्मरामायण' हा केवळ शब्द मिळतो. अर्थात अध्यात्मरामायण माहात्म्य ५९ श्लोकांचे ब्रह्माडपुराणांत वर्णित आहे. ' अध्यात्मरामायण मूळ ब्रह्माण्डपुराणात नाही व ते रामानंदकृत नाही ' या आमच्या म्हणण्यास प्रसिद्ध पुरातत्त्ववादी डॉ. वासुदेवशरण अग्रवाल (वाराणसी) यांनी स्वीकृती दिली आहे.

डॉ. भांडारकरांचा गैरसमज

आता अध्यात्म रामायण हे आधुनिक असल्याबाबत जो डॉ. भांडारकरांचा समज तो साफ चुकीचा व अनवधानपूर्वक आहे हे लिहावयाचे आम्ही धाष्टर्य करितो. हा डॉक्टरसाहेबांचा समज* नाथांचे भावार्थ रामायणाचे ज्या ओवीवरून झाला ती ओवी अशी :--

* 'Modern Treatise' page. 67 Vaishinism, Shaivism, & other minor religions.





जें कां अध्यात्मरामायण । रामायणींचे वेंचे काढोन । केले आधुनिक निरूपण । ऋषिप्रणित जाण ते नव्हें ॥ १५१ ॥ (अरण्यकाण्ड. सर्ग २० ओवी १५१)

या विषयाचा आम्ही सूक्ष्म अभ्यास करीत असता, ही सबंध — ओवीच आम्हास पटेना ! आधुनिक निरूपण म्हणजे काय ? अध्यात्म रामायण मूलकथा वाल्मीकीस अनुसरून असली तरी त्याची रचना विद्वत्तापूर्ण, प्रासादिक, आहे. त्यांत व्याकरणविधुरस्थळे नसून रचना सलग आहे. मग वेंचे ते कोणचे; कोठील घेतले ? ओवीचे पाठभेद चौकशी करिता—समर्थ वाग्देवता मंदिर धुळे व भावार्थ रामायण संपादन समिती औरंगाबाद, यांचे कडून उत्तरे आली : भावार्थ रामायण प्रत बाडांक ११० यांत प्रस्तुत ओवी ‘ जे कां आध्यात्म रामायेण । रामायेणिचे वेंचे काहाडुन । केले आध्यात्मिक निरोपण । ऋषी प्रोक्त जाण ते–नव्हे (१४९ सर्ग २०) असे श्री. शिदोरे विश्वस्त समर्थ वाग्देवता मंदिर धुळे, यांचेकडून कळले. श्री. पोहनेरकर यांचे जवळील प्रतीत ‘ऋषीकृत किंवा प्रणित’चे जागी ‘प्रोक्त’ आहे. ‘निरूपण’ या शब्दाचे साहचर्य आध्यात्म या शब्दाशीच आहे. हस्तलेखनात हा शब्द उच्चार साम्यत्वात ‘ आधुनिक ’ नकलून घेतला असावा. हे ब्रह्मलीन शंकरानंद भारती यांचे बाडांक पाहिल्यावाचून केलेले आनुमानिक विधान सत्य निघाले ! (हे स्वामी पूर्वाश्रमीचे महामहोपाध्याय श्रीधरशास्त्री पाठक होत.) रामदास रामदासी मासिक १९४४ अंक २७०–२७१ पहा) तथापि ‘ वेंचे काढोन ’ म्हणजे ‘ महत्त्वाचा भाग लिहून घेणे ’ ही जी पुस्ती कै. शं. श्री. देवानी लिहिली तीबद्दल खेद होतो. सत्य उमगूनही नाथाविषयींचे आदरात सत्याविष्कार करण्याचे मनोधैर्य त्यानी दाखविले नाही. अध्यात्मरामायण ऋषिप्रोक्त नाही हे नाथांनी न लिहूनही समजण्यासारखे होते. ते वाल्मीकि रामायणाइतके प्राचीन नाही एवढाच त्याचा अर्थ. आता ऋषीत सात प्रकार येतात ते म्हणजे–श्रुतर्षि, कांडर्षि, परमर्षि, महर्षि, देवर्षि, ब्रह्मर्षि, व राजर्षि. यावरून काय समजावयाचे ? समर्थ परंपरेतील प्रशिष्य गिरधर (सन. १६५३–१७३९) यानी जे ‘ संकेत रामायण ’ अठरावे शतकाचे पहिल्या पादात लिहिले त्यात ‘ आर्ष अध्यात्मी केले कथन । लक्ष्मण शत्रुघ्न सुमित्रा भागे उत्पन्न ’ असा पायसविभागणी संबंधात अध्यात्म रामायणास अनुसरून अर्थ केला आहे. यावरून त्याचा समज अध्यात्म रामायण ब्रम्हाण्ड पुराणात व पुराणे कृष्ण द्वैपायन व्यासकृत एवं च त्याचे कर्ते व्यासच पण ते जुनेच आहे हा समज दृढावतो.

Cult of Rama, therefore must have come into existence about the Elevanth century (page 67) हे उपरोल्लिखित ग्रंथातील विधान – डॉ. भांडारकर यांचे (पांचरात्र प्रस्तावना पृष्ठ. १९) वरील डॉ. भांडारकर यांचे ‘रामावतारासंबंधी– तो ८ वे शतकांत ओळखला जाऊ लागला असावा – विधानाची परभारे वासलात लागते. प्रस्तुत लेखारंभी म्हटल्याप्रमाणे हे अवतार खिस्तपूर्वच ओळखले जात होते.

नाथांचे भावार्थरामायण

भावार्थ रामायणाची रचना नाथांनी अनेक रामायणातील कथा जमेस धरून मराठीत केली. त्यात वेंचे घेणे अपरिहार्यच होते, रामरक्षा स्तोत्र, गीता, भागवत, वासिष्ठ रामायण, हनुमान्नाटक, प्रसन्नराघव, वाल्मीकिरामायण व सर्वसाधारण प्रचलित सुभाषिते यांचे वेंचे त्यात आहेत. फार काय प्रत्यक्ष अध्यात्म रामायणातील श्लोकबरहुकूम वेंचे त्यात आहेत हे स्पष्ट निदर्शनास येते. मग त्याच रामायणासंबंधी नाथ (जसे लोक समजतात तसे) अनुदार होतीलच कसे ?

प्रस्तुत लेखारंभी नाथांचे काव्यप्रयोजन सांगताना आम्ही जी भावार्थ रामायणातील ओवी उद्धृत केली तीवरून नाथांना आध्यात्मिक अर्थप्रवण रामायण लिहावयाची प्रेरणाच मुळी सदर अध्यात्मरामायणावरून मिळाली असे आम्ही म्हणतो हे विपर्यस्त नाही.





कोणत्याही ग्रंथासंबंधीचा स्थल काल निर्णय करिताना ग्रंथनिविष्ट पुराव्यास पहिल्या प्रतीचे महत्त्व दिले पाहिजे. मग त्यास तत्कालीन इतर ग्रंथातून आधार म्हणून उपोद्बलक पुरावे हुडकून काढणे क्रमप्राप्तच असते. यासाठी आता अशा पुराव्यावरून काय निष्पन्न होते ते पहावयाचे आहे.

पद्मभूषण म. म. विद्वद्रत्न श्री. काणे यांचे म्हणण्याप्रमाणे 'रामायण हा इतिहास नाही तर ते एक आदिकाव्य आहे' हे म्हणणे आमचे अध्यात्म रामायणकाल निर्णयास बाधक नाही. रामायणातील अनेकानेक कथाप्रसंगात एकवाक्यता नसणे, सर्गाचा-सर्ग गहाळ वा भिन्न असणे, कालाचे पौर्वापर्य, मानवी आयुर्मान, राज्य, तपश्चर्या इ० च्या कालाची असंभाव्य व अतिशयोक्त वर्णनें आदि कित्येक गोष्टी आजच्या प्रगल्भ बौद्धिक बैठकीवर अजिबात टिकण्यासारख्या नाहीत. तथापि राम ही ऐतिहासिक व्यक्तीच नाही आणि आज अनंत पिढ्यापासून जो अवतारवाद भारतीय संस्कृतीच्या सश्रद्ध माणसातच नव्हे तर साक्षात्कारी सत्पुरुषात दृढ मूल करून आहे तो सर्व डावलण्यासारखी आमची मनःस्थिती नाही.

सोन्याचे दिनार नाणे

अध्यात्म रामायणांत जनकाने रामास विवाह प्रसंगी एक अब्ज दिनार दिल्याचा उल्लेख आहे. (सर्ग ६ श्लो. ७६ दीनाराणाम् कोटिशत – रथानाम् अयुतं तदा) दिनार ही ऐतिहासिक सुवर्णमुद्रा असून तो प्रथमतः रोमन रौप्य नाणे Denarius वरून अस्तित्वात आली. भारतीय दिनार $\frac{3}{4}$ तोळे वजनाचे होते. हे नाणे कुशान राज्यसमयी (कनिष्क, हुविष्क, वासुदेव) खिस्ताब्द पहिले दुसरे शतकात चलन स्वरूपात होते, तसेच ते गुप्तकालात ६।७ वे शतकात प्रचलित होते. गुप्तकालात भारतात परकीय देशातून (आमचे मसाल्याचे जिन्नस निर्यातीची किंमत म्हणून) सोने अधिक प्राप्त झाल्यावर ते अधिक वजनी म्हणजे $\frac{3}{4}$ तोळा वजनाचे झाले व त्यास सुवर्ण नाम मिळाले. मग चेदि व चंदेल राज्यकालात म्हणजे इ. स. १०२५ त्यास सुवर्ण द्राम म्हणत, ते रुप्याचे नाणेही झाले, असे सुप्रसिद्ध पुरातत्वविद् व नाणकशास्त्र निष्णात कै. वा. डॉ. आळतेकरांनी कळविले. त्यांचे मते दिनारचा भरभराटीचा काल चवथें ते सातवे शतक असावा. यात एखादे शतक अलिकडे वा पलिकडे एवढाच फरक पडेल ! अमरकोषाने (पांचवे शतकी) निष्क, दिनार, सुवर्ण ही तुलनेत सारखीच ठरविली आहेत. भागवतातील (काल ६–७ वे शतक) कृष्णाची बाललीला, क्रियायोग, तंत्रोक्त पूजाविधान, दीक्षाविधी, एकादश्यादि व जयन्तिव्रते यांची अमिट छापसादृश्यवर्णने, प्रासादिक सुगमभाषापद्धती रूपाने अध्यात्म रामायणावर पडली आहे. भारतास 'कर्मभूमि' म्हणून ओळखण्याचे उल्लेख गुप्तकालातीलच असून ते इतर ५–६ जागी सापडतात. अध्यात्म रामायणात हा उल्लेख 'तत्रापि भारते वर्षे कर्मभूमौ सुदुर्लभम् ।। (युद्धकाण्ड सर्ग ४ श्लोक ५१) असा आहे. सध्या सर्वमान्य कालिदास कालनिर्णय दोन आहेत. एक खिस्तशतक पूर्व ५६ वा ४५० खिस्ताब्द. कालिदास रघुवंशकाव्यात वाल्मीकीचे अनुसरण न करिता इतर (कदाचित् अध्यात्मरामायण पद्मपुराण) रामायणाचे अहिल्योद्धार, पायस विभागणी संबंधात करितो. ('आर्यारामायण' के. वि. गोडबोले यांची विस्तृत प्रस्तावना पहा.) डॉ. माईणकर आपले इंग्रजी पुस्तक 'कालिदास' यात कालनिर्णय ५–६ शतक ईसवी असाच करितात. हा संभाव्य काल ६–७ इ. स. शतकच ठरतो. यांत अपवाद स्वरूपाचा एकच सबळ पुरावा आड येत आहे तो म्हणजे श्रीमदाचार्यांचे उपदेशसाहस्री या स्फुट ग्रंथाचा; कारण यांतील श्लोकांचे (पद्यमय भाग) अध्यात्म रामायण उत्तर काण्ड पंचम सर्गामधील 'रामगीता' या प्रकरणाशी अत्यंत साम्य आहे. काही ठिकाणी हे श्लोक नाममात्र शब्द फरकांनी एकच आहेत. विषय तत्त्वज्ञानाचा असल्याने भाषाप्रणाली समान





असणारच; तथापि इतके साधर्म्य आश्चर्यकारकच !! अशा स्थितीत अध्यात्म रामायण आचार्य कालोत्तर म्हणजे मग अकराव्या शतकांतील असावे असे मानण्याकडे प्रवृत्ती होते. मग उत्तर रामतापनीयोपनिषदांत म्हटल्याप्रमाणे रावणाकडून सीताहरण इच्छापूर्वकच झाले; म्हणजे रामाचे करवी मृत्यू मिळून मोक्षप्राप्ती व्हावी, म्हणून हेतुपूर्वकच त्याचे सीताहरण आहे. उत्तर रामतापनीयोपनिषद यांत ' स्वनिवृत्यर्थम् ' ४–१७ असे शब्द आहेत. ते अध्यात्मरामायणहेतुसदृश आहेत–

काण्ड ३ सर्ग ६ श्लोक ३१ व
,, ७ ,, ४ ,, १० पहा.

डॉ. वेबर यांचे मते हे उपनिषद अकरावे शतकांतील अर्थात रामायण काल १०–११ शतक ठरेल. दुसरे वर तंत्र वाङ्‌मयाचा पुराणात वापर जर श्री. हाझ्रा यांचे म्हणण्याप्रमाणे असला तर काल १०-११ शतकच ठरतो. Now, from the examination of the maha puranas we have seen that the Tantric influence began to be imbibed by the pauranic works from about 800 A. D.

(Studies in up. purancs)

अध्यात्म रामायणाची हस्तलिखिते रामानंदकालापूर्वीची नाहीत या श्री. र. मि. शास्त्री महोदयांच्या मुद्यात विशेष अर्थ नाही. कारण भूर्ज व ताडपत्रावर अध्यात्मरामायणाच्या पोथ्या म्हणजे हस्तलिखिते उपलब्ध आहेत. त्रिवेंद्रम् येथे अशी ६–८ हस्तलिखिते आहेत, तसेच उज्जैन पुरातत्त्व संस्था येथील पुस्तकांत १५७५ व अनु. नं. ८४८ ताडपत्रावरच आहे.

भक्तीचा उदय ताम्रपर्णी कावेरी नद्यांचे आसमंतात झाला हा जसा भागवतात ग्रंथनिविष्ट पुरावा आहे तसाच एक पुरावा अध्यात्म रामायण लेखकाचे स्थानाविषयी आम्ही वाचकाचे विचारार्थ ठेवितो. तो आमचा केवळ तर्क होय. याची ग्राह्याग्राह्यता तज्ञ पुरातत्ववादी ठरवोत. ' चिद्घनामृताचा म्हणजे अपरोक्षानुभूतीचा साक्षात्कार झाल्यावर अखिल दृश्य जगाच्या निरासा करिता ग्रंथकर्त्याने एक मार्मिक दृष्टान्त दिला आहे. (उत्तरकाण्ड ५ वा सर्ग.)

पीत्वा यथाऽम्भः प्रजहाति तत्फलम् ।। श्लोक. ही उपमा कोवळ्या नारळाची म्हणजे शहाळ्याची आहे. धान्यार्थी भूस उडवून धान्य साठवितात ही अनेक उपनिषदांत* उल्लेखिलेली उपमा सोडून मुद्दाम ' शहाळ्याची ' उपमा सुचण्यांत काही औचित्य असल्यास लेखक सागरकाठचा असावा हेच सिद्ध होते.

अध्यात्म रामायणात भक्तिविशेषाबरोबर केवलाद्वैताचीच सिद्धि असल्याने इतर आचार्यानुयायी ' ही श्रुति नाही. स्मृति–पुराण आहे ' म्हणून हा अभेद्य पुरावा डावलतात. हे सर्वश्रुतच आहे. यावरून हा लेखक आचार्यपरंपरेतील केरळ, मलबारचाच राहणारा असावा हेच अनुमान दृढ होते.

एकंदर निष्कर्षावरून अध्यात्मरामायण हा स्वतंत्र ग्रंथ ६–७ शतक वा १०–११ इ. स. शतकांतील असावा.

---

* ' पलालमिव धान्यार्थी त्यजेत् ग्रंथ अशेषतः ' ब्रम्हबिन्दू व त्रिपरोतापनीयोपनिषद्.

रामवर्मन् हा हिंम्मत्तिवर्मन नागेशशिष्याचा मुलगा याचा ' सेतु ' म्हणजे अध्यात्म रामायणावर टीका आहे, हा रामायणलेखक नाही.

डॉ. राजेन्द्रलालमित्र संस्कृत हस्तलिखिते–एशियाटिक लॉयब्ररी कलकत्ता शाखा. ग्रंथ अ. नं. २७७०. प्राप्तस्थल राजीवलोचन गंगोपाध्याय ब्राम्हणपुरा. जि. नडिया आतां पूर्वपाकिस्थान. ए. लॉ. मुंबई शाखा No. DX B. 12.

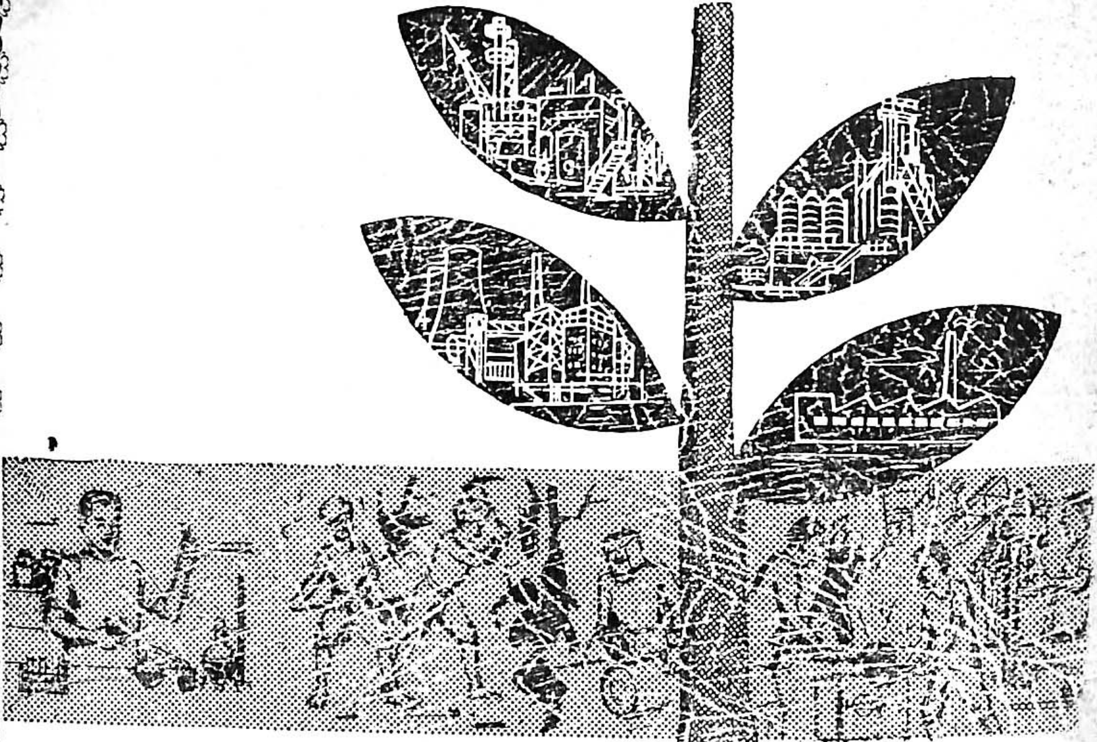
अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

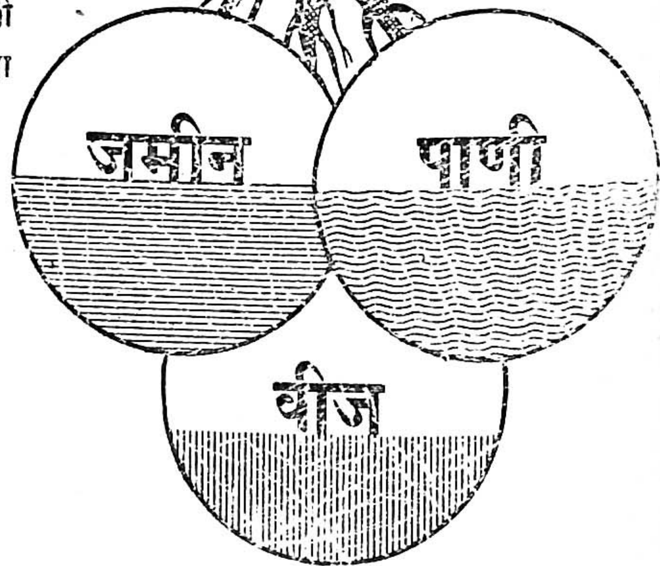


द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



रोपांच्या जोमदार वाढीला जितकी सूर्यप्रकाश, पाणी व खतें यांची गरज, तितकीच उद्योगधंद्यांच्या वाढीला जमीन, पाणी व वीज यांची गरज असते.

छोट्या मोठ्या उद्योगधंद्यांच्या या मूलभूत गरजा पूर्णपणें भागविण्याला महाराष्ट्र हे आदर्श राज्य आहे.



महाराष्ट्र

उद्योगधंद्यांच्या मूलभूत गरजा पूर्ण करील

प्रकाशन संचालक, महाराष्ट्र सरकार, मुंबई



